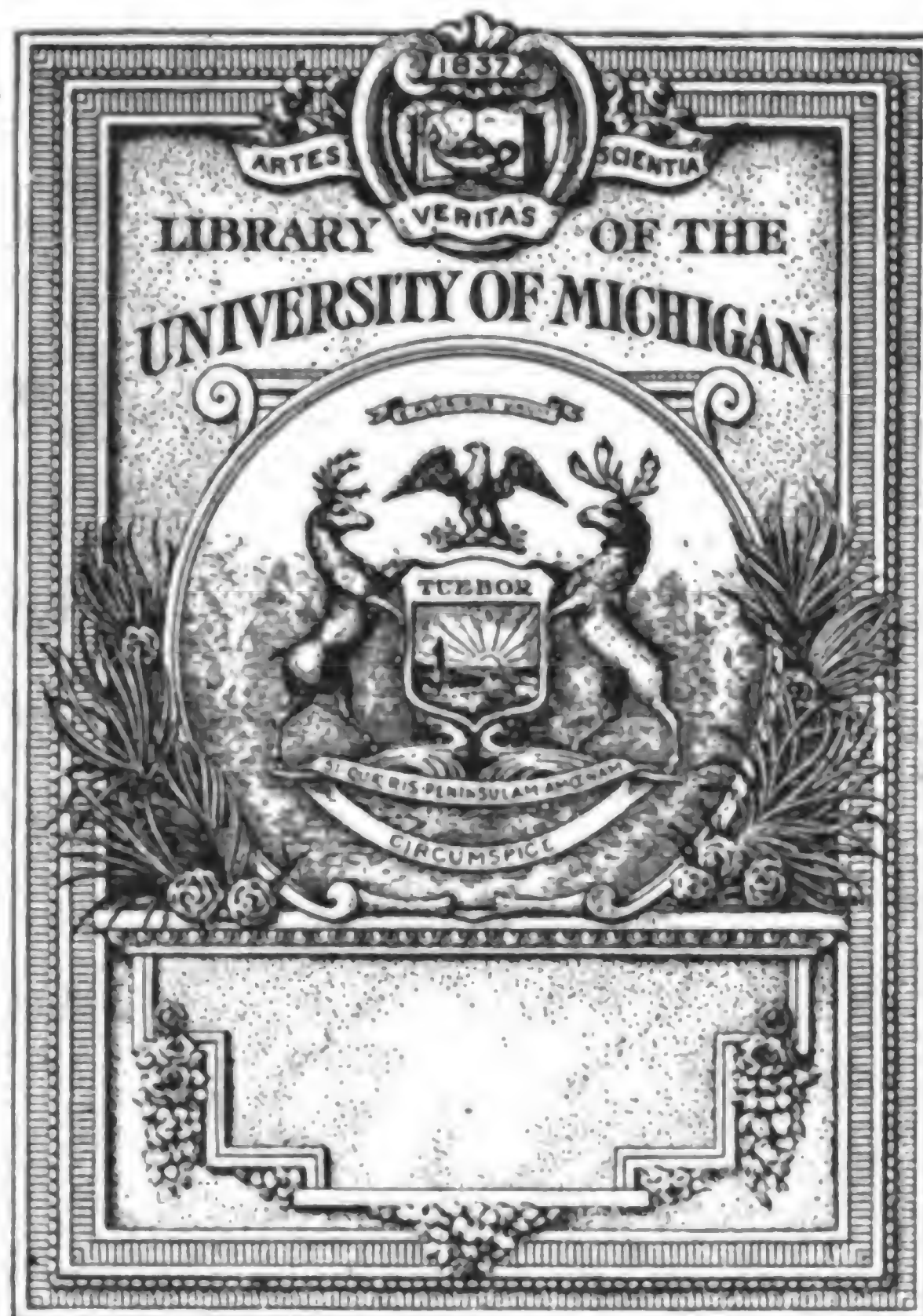


**B** 1,212,374





AS  
284  
L97.





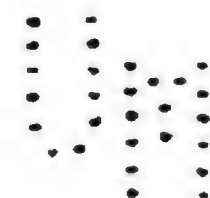






ACTA UNIVERSITATIS LUNDENSIS

NOVA SERIES



LUNDS UNIVERSITETS

ÅRSSKRIFT

NY FÖLJD

FÖRSTA AVDELNINGEN

TEOLOGI, JURIDIK OCH HUMANISTISKA ÄMNER

XVII

1921



LUND

C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ



Handwritten text, possibly a signature or date, including the date 8-7-1923.

LUND 1921—22  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

378.485

L 96

*Lund. Universitet.*

ACTA UNIVERSITATIS LUNDENSIS

NOVA SERIES

LUNDS UNIVERSITETS  
ÅRSSKRIFT

NY FÖLJD

FÖRSTA AVDELNINGEN

TEOLOGI, JURIDIK OCH HUMANISTISKA ÄMNEN

XVII

1921

LUND

C. W. K. GLERUP

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ



# Lunds Universitets Årsskrift. N. F.

Första Avdelningen.

Teologi, Juridik och Humanistiska ämnen.

Bd 13. 1917. (Pris 12 kr.)

*Hänninger, N.*, Fornskånsk ljudutveckling. En undersökning av Cod. AM. 28, 8:o och Cod. Holm. B 76. (Pris 5: 00.) — *Palmér, J.*, Studier över de starktoniga vokalerna i 1500-talets svenska. (Pris 4: 50.) — *Thyrén, J. C. W.*, Remarques sur la partie générale d'un avant-projet de code pénal suédois. II. (Pris 0: 50.) — *Thyrén, J. C. W.*, Die Verbrechen gegen körperliche Unversehrtheit in dem Vorentwurfe zu einem schwedischen Strafgesetzbuche. (Pris 0: 50.) — *Aulén, G.*, Reformatoriska motiv inom den senare lutherska protestantismen. (Pris 1: 00.) — *Fehrman, D.*, Rättfärdiggörelsetankens utveckling till luthersk bekännelsenorm. (Pris 2: 50.)

Bd 14. 1—2. 1918. (Pris 27 kr. + 25 kr.)

1. *Herner, S.*, Vegetabilisches Erstlingsopfer im Pentateuch. (Pris 1: 50.) — *Lehmann, E.*, »Skabt i Guds billede.» (Pris 0: 75.) — *Aurelius, E.*, Jesu Messiasmedvetande. (Pris 1: 00.) — *Pfannenstill, M.*, Luthers tro såsom förtröstan och kunskap. (Pris 0: 75.) — *Aulén, G.*, Martin Eric Ahlman och Ebbe Gustaf Bring. En teologisk strid i Lund på 1840-talet. (Pris 1: 75.) — *Undén, Ö.*, Juridiken som vetenskap. (Pris 0: 75.) — *Thyrén, J. C. W.*, Le délit de diffamation. Étude de droit comparatif et de *lege ferenda*. (Pris 1: 00.) — *Bergman, C. G.*, Testamentet i 1600-talets rättsbildning. (Pris 3: 75.) — *Ernberg, A.*, Om fullmaktsröstning vid val till riksdagens andra kammare. (Pris 1: 25.) — *Brock, F. H.*, De olika löneteorierernas förhållande till hvarandra. (Pris 0: 75.) — *Stille, A.*, De ledande idéerna i krigföringen i Norden 1563—1570. (Pris 3: 50.) — *Norlind, A.*, Das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Land und Wasser und seine Behandlung im Mittelalter. (Pris 1: 75.) — *Nelson, H.*, Geografiska studier över de svenska städernas och stadslika orternas läge. (Pris 3: 50.) — *Fahlbeck, P.*, Statistiken och den



## Innehåll:

1. THYRÉN, JOHAN C. W., *Über subsequeute Imputation de lege ferenda.* (Sid. 1—22.)
2. ALIN, FOLKE, *Den naturliga viljans betydelse för sedligheten enligt lutherska kyrkans symboliska böcker.* (Sid. I—IX, 1—155.)
3. NYMAN, ALF, *Antinomierna i Aristoteles' Fysik. En Kantparallell.* (Sid. 1—98.)
4. THORN, A. CHR., *Les proverbes de bon enseignement de Nicole Bozon publiés pour la première fois.* (Sid. I—XXXIV, 1—65, Table strophique I—III.)
5. AGRELL, SIGURD, *Zur baltoslavischen Lautgeschichte.* (Sid. I—IV, 1—49.)
6. THYRÉN, JOHAN C. W., *Om internering av kroniska förbrytare med hänsyn till institutets införande i svensk rätt.* (Sid. 1—18.)
7. KOCK, ERNST A., *Plain points and puzzles. 60 notes on Old English poetry.* (Sid. I—IV, 1—26.)
8. NYGREN, ANDERS, *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen.* (Sid. I—III, 1—165.)

Bihang: Lunds Universitets årsberättelse 1920—1921. (Sid. 1—126.)

---



ÜBER SUBSEQUENTE IMPUTATION  
*DE LEGE FERENDA*

VON

JÖHAN C. W. THYRÉN



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

Diese Abhandlung begleitete die Einladungsschrift zur Installation  
Dr. J. H. Kylins und Dr. E. M. P. Widmarks als Professoren an der K.  
Universität Lund, am 21. und 22. März 1921.

LUND 1921  
HÅKAN OHLSSONS BUCHDRUCKEREI

Als Zeuge in einer Strafsache vernommen, veranlasst *A* durch falsche Aussage, dass der unschuldige Inkulpat *X* zu sechsjähriger Freiheitsstrafe verurteilt wird, die dann vollstreckt wird.

Nehmen wir an, dass *A* im Augenblick der Aussage im guten Glauben war, in irgend einem folgenden Zeitpunkt aber seinen Irrtum entdeckte. Ist dann eine Passivität seinerseits jemals einem gewöhnlichen dolosen Meineide gleichzustellen? Und in welchem Zeitpunkt muss spätestens die Einsicht des *A* entstanden sein, um seine Unterlassung einem von vornherein vorsätzlichen Meineide gleichwertig zu machen? Wir werden im folgenden diesen Punkt des »Verbrechensprogresses« (der objektiven Linie des Verbrechens) den *Imputationspunkt* nennen.

In dem genannten Beispiele liessen sich verschiedene Lagen des Imputationspunktes denken: die Äusserung der falschen Aussage (was mithin bedeuten würde, dass keine spätere Einsicht den Zeugen dem vorsätzlichen Meineider gleich machen würde); die Beendigung des Vernehmens des betreffenden Zeugen; die Beendigung des betreffenden Verhandlungstermins; das letzte Vernehmen jenes Zeugen im betreffenden Prozesse; die Beendigung der Beweisaufnahme; die Abkündigung des Urteils; die Rechtskraft des Urteils; der Anfang oder das Ende der Strafvollstreckung; das Ablaufen einer etwaigen mit der Strafe verbundenen Straffolge; der Tod des unschuldig Verurteilten, oder sogar — anetrachts des Rechtsschutzes, den das Gesetz vielleicht auch der Ehre des Verstorbenen verleiht — ein noch späterer Zeitpunkt.

Ähnliche Fragen können auch bei anderen Verbrechen entstehen. *A* hat aus Versehen dem *X* Gift beigebracht, hat den *X* durch einen Flintenschuss verwundet u. s. w., entdeckt aber die Gefahr, als sie noch abgewendet werden kann. *A* hat ohne Tötungsvorsatz — vielleicht in Notwehr — dem *X* einen Schlag zugeteilt: *X* bleibt bewusstlos im Schnee liegen, in Gefahr zu er-



frieren, wenn er nicht weggeschafft wird. *A* hat aus Versehen den *X* eingesperrt und entdeckt dies, während *X* der Freiheit immer noch beraubt ist; hat im guten Glauben eine Beschuldigung gegen den *X* veröffentlicht und entdeckt nachher, dass die Beschuldigung unwahr ist; hat im guten Glauben den *X* wegen eines Verbrechens angezeigt, entdeckt aber sodann — vor dem Urteil, vor dem Beginn oder vor dem Ende der Strafvollstreckung u. s. w. — dass er sich geirrt hat; hat eine Sache aus dem Besitz des *X* genommen in dem Glauben, dass die Sache dem *A* gehöre, findet aber später, dass sie eine fremde ist; hat im guten Glauben einen Geldbetrag empfangen und entdeckt nachher, dass er zu viel bekommen hat; hat im guten Glauben eine Ehe geschlossen und entdeckt nachher, dass seine frühere Ehe noch gültig ist; hat aus Versehen einen Gegenstand verrückt, in dem er später ein Seezeichen erkennt; hat eine Massregel getroffen, in der er später ein Kommunikationshindernis erkennt; hat im Dunkeln einen Zettel heruntergerissen, der sich nachher als die Kundgebung einer öffentlichen Behörde herausstellt. — Strenge genommen, kann diese Frage bei *jedem* Verbrechen entstehen, wenn nicht anders, so durch die Unterstellung einer mittelbaren Täterschaft.

In den genannten Beispielen liesse sich eine etwaige Strafbarkeit auch so konstruieren, dass die Unterlassung in dergleichen Fällen als der positiven Handlung gleichwertig angesehen würde. Jene *negative* Handlung wäre mithin vom Vorsatz gedeckt und man hätte keine subsequente Imputation vonnöten. Indessen müsste solchenfalls die betreffende Gleichwertigkeit der negativen Handlung auf die von dem Inkulpaten selbst vorgenommene positive kasuelle Handlung gegründet werden (weil doch die Unterlassung des Inkulpaten, die Wirkung der kasuellen Handlung eines Dritten abzuwehren, keineswegs einer positiven vorsätzlichen Handlung des Inkulpaten gleichzusetzen wäre). Beide Konstruktionen stimmen in dem Ergebnis überein, dass der Inkulpat gestraft wird wie wegen gewöhnlicher vorsätzlicher Handlung: nach der einen wird der Tatbestand so aufgefasst, dass seine positive, kasuelle, im Augenblicke *a* vorgenommene Handlung durch die folgende, im Augenblicke *b* eingetretene Einsicht subjektiv gedeckt wird; nach der anderen so, dass seine negative Handlung (im Augenblick *b*), die von der Einsicht (im selben Augenblick *b*) ge-



deckt wird, einer vorsätzlichen positiven Handlung darum gleichgesetzt wird, weil er selbst durch eine positive Handlung (im Augenblick *a*) die Sachlage hervorgerufen hat. Natürlich ist der Unterschied zwischen diesen beiden Konstruktionen keineswegs nur theoretisch; er wird praktisch in allen Fällen, wo es auf Zeitfixierung der verbrecherischen Handlung ankommt.

Die Frage der subsequenten Imputation entsteht indessen nicht nur bei der Unterlassung sondern auch in Fällen, wo die (spätere) Handlung positiv ist. *A*, der sich mehrmals mit Benutzung eigenen Schlüssels den erlaubten Zutritt zum Zimmer eines Freundes verschafft hat, benutzt wie gewöhnlich den Schlüssel, um den Freund zu besuchen; wie er eintritt, findet er, dass das Zimmer jetzt von einer ihm unbekannten Person bewohnt ist; er entwendet aus dem Zimmer eine fremde Sache; einfacher Diebstahl oder Einbruchsdiebstahl? *A* hat irrtümlich den Schuldschein seines Gläubigers verbrannt; als er dies später entdeckt, benutzt er die Zerstörung des Beweismittels, um die Schuld zu leugnen; er hat, ohne praktischen Zweck ein falsches Beweismittel verfertigt, benutzt es aber später zu eigenem Gewinn; er hat unvorsätzlich das Weib *X* in bewusstlosen Zustand gebracht und vollzieht in dieser ihrer Lage mit ihr den Beischlaf; er hat aus Prahlerei die Auffassung verbreitet, dass gewisse Kopien, die er besitzt, alte Kunstwerke seien, und versteigert sie nachher an Käufer, die durch seine falsche Ausgabe in Irrtum betreffs des Wertes geraten sind.

Behufs einer näheren Analyse aller dieser und anderer analogen Fälle scheint es nötig zu sein, die Frage des Imputationspunktes in Beziehung zu drei anderen Zeitbestimmungen des Verbrechensprogresses zu untersuchen, nämlich: 1) dem Zeitpunkt der Beendigung der verbrecherischen Handlung (*Handlungskonsummation*); 2) dem Endpunkt der durch das Verbrechen hervorgerufenen Wirkung (*Effektkonsummation*); 3) dem Zeitpunkt der »Vollendung« des Verbrechens im technischen Sinn (*Verbrechenskonsummation*). Von diesen drei Zeitbestimmungen ist die dritte, die Verbrechenskonsummation, ein völlig technischer Begriff: in einem gegebenen Verbrechensverlauf legt der Gesetzgeber die Verbrechenskonsummation hin, wo er will, an den Anfang oder ans Ende des Verbrechensverlaufes oder irgendwo dazwischen. Er lässt den Betrug »vollendet« sein mit der Irrtumserregung, mit



der Disposition oder mit dem Vermögensgewinn, ganz nach Belieben. Der erste und der dritte Punkt sind dagegen wesentlich »natürlich«; jedoch mischen sich sowohl in den Begriff des Effekts als in den der Handlung technisch-juristische Elemente hinein.

Eben weil die Verbrechenkonsummation ein technischer Begriff ist, ist die Lage dieses Punktes verhältnismässig sicher und bestimmt.

Dagegen kann es Zweifel unterworfen sein, wie viel, betreffs der Handlungskonsummation, in den Begriff »Handlung« hineingezogen werden solle, und ebenso, betreffs der Effektkonsummation, wie viel als »Effekt«, Wirkung des Verbrechens, anzusehen sei. Da wir die Begriffe Handlungs- und Effektkonsummation unterscheiden, leuchtet indessen ein, dass das Wort Handlung hier nicht in dem Sinne aufgefasst wird, dass die Handlung den Effekt einschliesst, sondern so, dass sie sich nur auf die Teile der Kausallinie bezieht, die unmittelbare Willensäusserungen der handelnden Person ausmachen. Im übrigen müssen aber die Begriffe der Handlungskonsummation und Effektkonsummation näher bestimmt werden.

### **Handlungskonsummation.**

Der Begriff *Handlung* muss jedenfalls insofern von dem Verbrechenstatbestand beeinflusst werden, dass solche Handlungen, die Vorbereitungen in Bezug auf diesen ausmachen, nicht in Betracht kommen. Ob dergleichen Vorbereitungshandlungen vorsätzlich oder unvorsätzlich vorgenommen worden sind, ist für die prinzipielle Frage der Strafbarkeit oder Nicht-Strafbarkeit ganz gleichgültig. Der Handlungsverlauf, soweit er hier von Belang ist, ist demnach immer vom Anfang der (ersten) ausführenden Handlung an zu rechnen. Dagegen kann der Endpunkt, die »Handlungskonsummation«, in verschiedener Weise verstanden werden. Man kann (von jenem Anfangspunkt an gerechnet) unter »Handlung« alles Handeln — ohne Rücksicht auf den Endpunkt des Verbrechenstatbestands — von seiten des Verbrechers verstehen, das tatsächlich die Kausallinie des Verbrechens (in »befördernder« Richtung) beeinflusst. Den Endpunkt



dieser Handlung können wir als die *natürliche Handlungskonsummation* bezeichnen. Wenn also ein Betrug so verläuft, dass der Betrüger erst durch gewisse Handlungen Irrtum erregt; danach durch andere Handlungen einen Vertrag zu stande bringt; endlich sich durch noch andere Handlungen den Vermögensgewinn zu nutze macht, so bildet diese ganze Reihe von Handlungen zusammengenommen den »natürlichen« Handlungsverlauf, der also sehr wohl über den Punkt hinausreichen kann, in dem das Verbrechen vollendet wird (dies kann, in dem genannten Beispiele, etwa schon mit der Disposition, vielleicht sogar schon mit der Irrtumserregung geschehen). Selbstverständlich kann der natürliche Handlungsverlauf auch *vor* der Verbrechenkonsummation endigen. *A* feuert einen Schuss ab, wovon *X* den Tod erleidet: der Handlungsverlauf endigt mit dem Abfeuern des Schusses; das Verbrechen wird erst mit dem Tode des *X* vollendet.

Fernerhin kann die Handlungskonsummation auch in einem technischen Sinne aufgefasst werden als der Endpunkt der im Verbrechenstatbestand enthaltenen Handlung (oder Handlungsreihe). Solchenfalls kommen also keine anderen Handlungen in Betracht als die in dem Tatbestand genannten. Möglicherweise trifft dann diese *technische Handlungskonsummation* mit der Verbrechenkonsummation zusammen; doch kann es oft geschehen (wie in dem soeben genannten Beispiele), dass die (technische) Handlungskonsummation früher eintritt.

Schliesslich lässt sich auch eine *partielle Handlungskonsummation* aufstellen. Wenn nämlich der Tatbestand mehrere sukzessive, heterogene Handlungen enthält, so müssen sie — oder können sie jedenfalls — sukzessiv konsummiert werden. Bei dem Raub kann also die Gewaltanwendung vor der Entwendung, bei dem Betrug die Irrtumserregung vor der Disposition u. s. w. zum Abschluss kommen.

Wird die obige Analyse auf die Frage des Imputationspunktes bezogen, so ergeben sich, insofern dieser aus dem Handlungs-begriff hergeleitet wird, drei verschiedene Konstruktionen: er kann 1) durch die natürliche, 2) durch die technische, 3) durch die partielle Handlungskonsummation bestimmt werden.

*ad 1.* Aus der Bestimmung des Imputationspunktes durch die natürliche Handlungskonsummation erhält man beispielsweise folgende Ergebnisse. Die (vorsätzliche) Unterlassung des *A*



dem *X*, dem er unvorsätzlich Gift beigebracht hat, rechtzeitig Gegengift zu geben, wird *nicht* gleich vorsätzlicher positiver Handlung bestraft. Ebenso wenig die Unterlassung des *A* das Leben des *X* zu retten, als er dem *X* unvorsätzlich eine Schusswunde beigebracht hat; die Unwahrheit einer im guten Glauben veröffentlichten Beschuldigung gegen den *X* bekannt zu machen; den im guten Glauben empfangenen Überschuss über sein Guthaben hinaus zurückzuzahlen u. s. w. Andererseits wird *A* wie wegen vorsätzlicher positiver Handlung *bestraft*, wenn er sich, jetzt die Sachlage erkennend, den auf seiner unvorsätzlichen Irrtumserregung beruhenden Vermögensgewinn durch eine positive Handlung zu nutze macht; er wird wegen Einbruchsdiebstahls bestraft, wenn er sich ohne Einbruchsvorsatz den Zutritt zu einer Lokalität verschafft hat (vgl. ob. S. 5) und danach, die Sachlage erkennend, eine Entwendung gemacht hat; wegen Notzucht, wenn er ohne Notzuchtsvorsatz das Weib bewusstlos gemacht hat, nachher aber, während er ihre Bewusstlosigkeit als die Folge seiner Handlung erkennt, den Beischlaf vollzogen hat; wegen Fälschung (bzw. Betrugs, je nach dem Standpunkte des Gesetzes), wenn er unvorsätzlich ein Beweismittel zerstört hat und sich nachher, dies bemerkend, das Verschwinden des Beweismittels zu nutze macht u. s. w.

*ad 2.* Die Bestimmung des Imputationspunktes durch die *technische Handlungskonsummation* führt zu einem weniger strengen Ergebnis. In allen Fällen, wo gemäss dem vorigen Standpunkte Strafe (wie wegen vorsätzlicher positiver Handlung) *nicht* eintritt, gilt auch hier dasselbe. Dann fällt aber die Strafe hier auch in solchen Fällen weg, wo die Einsicht später eintritt als die Verbrechenskonnsummation. Wenn z. B. ein Betrug nach dem gesetzlichen Tatbestande durch die Disposition vollendet wird, so bleibt eine nach diesem Zeitpunkt eintretende Einsicht ohne Einfluss (*quoad hoc*); wenn die Fälschung schon durch das Vernichten des Beweismittels vollendet wird, so gilt das Entsprechende u. s. w.

*ad 3.* Ein noch mildereres Ergebnis entsteht, wenn der Imputationspunkt durch die *partielle Handlungskonsummation* bestimmt wird. Dies bedeutet, dass in allen Fällen, wo der Tatbestand heterogene Handlungen enthält, jede dieser Handlungen für sich von dem *ganzen* subjektiven Tatbestand gedeckt sein



muss; dass also, in den obigen Beispielen, Notzucht vorliegt, nur wenn der Vorsatz zu notzüchtigen schon vor der Beendigung der betäubenden Handlung vorhanden war; Einbruchsdiebstahl nur, wenn der Vorsatz einen Einbruchsdiebstahl zu begehen schon vor der Beendigung der Einbruchshandlung existierte; Betrug nur, wenn der Betrugsvorsatz schon vor der Beendigung der Irrtumserregung vorlag u. s. f. (Nebenbei bemerkt, folgt aus diesem Standpunkt nicht nur, dass der Mangel der *ersten* Tatbestandshandlung an subjektivem Gedecktsein das Wegfallen des Verbrechens bedeutet, sondern auch, dass dasselbe von jeder der folgenden heterogenen Tatbestandshandlungen gilt. Wenn z. B. der Betrugstatbestand Irrtumserregung und Disposition enthält, setzt das Zustandekommen des Verbrechens voraus, dass der Inkulpat auch bei der Disposition den Betrugsvorsatz hat; es ist nicht genug, dass er den Irrtum mit Betrugsvorsatz erregt hat, nachher aber die Disposition mitmacht, ohne sich des Zusammenhanges zwischen dieser und der Irrtumserregung bewusst zu sein).

---

Insofern der Handlungsbegriff — in der einen oder anderen Weise — der Bestimmung des Imputationspunktes zu grunde gelegt wird, ist indessen eine Verdeutlichung des Obigen angezeigt. In nicht wenigen Fällen wird das Strafgesetz selbst die Handlung mit einem Ausdruck bezeichnet haben, der auf eine gewisse Permanenz hinzielt. Dies gilt vor allem die durch Unterlassung einer besonderen Pflicht begangenen Verbrechen: die Pflicht Massnahmen zu treffen, die »nötig sind, um das Kind am Leben zu behalten«; in gewissen Fällen einem Weibe anlässlich der Schwangerschaft die nötige Hilfe zu leisten u. s. f. Es gilt aber auch nicht selten, wenn die Handlung eine positive Form hat. So z. B. wenn das Verbrechen darin besteht, Waffen gegen das eigene Land zu erheben; den Spähern des Feindes Unterkunft zu geben; ein Haus zu halten, wo Unzucht, Glücksspiel etc. betrieben wird u. s. f. In dergleichen Fällen dauert natürlich die Handlung fort, so lange der betreffende Zustand fort-dauert. Erst mit dem Ende des Zustands ist die Handlung konsummiert und eine spätestens in diesem Zeitpunkte eintretende Einsicht wird den subjektiven Tatbestand erfüllen (insofern der Imputationspunkt von der Konsummation dieser Handlung ab-



hängig gemacht wird). Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Gesetzgeber, obwohl er buchstäblich eine Handlung als nur den Übergang zu einem Zustand enthaltend bezeichnet, dennoch in seine Worte denselben Sinn hineinlegen will, wie er in den Tatbeständen von dem soeben genannten Typus vorliegt. Wenn das Gesetz etwa die Handlungen pönalisiert, sich in fremdem Hause zu verstecken, jemanden seiner Freiheit zu berauben, gestohlenen Gut zu empfangen, Kinder zu vertauschen, aus dem Lande zu entfliehen (vom Gemeinschuldner), festes Fischgerät in gewissem Fischwasser auszusetzen u. s. f., so ist es sehr wohl möglich, dass das Gesetz Hervorrufung *oder Aufrechterhaltung* jenes Zustandes verstanden wissen will, und dass also A, der den X unvorsätzlich eingesperrt und ihn trotz eingetretener Einsicht nicht frei setzt; der das gestohlene Gut unvorsätzlich in Verwahr genommen hat und, über die Sachlage aufgeklärt, passiv bleibt etc., so anzusehen ist, als ob er von vornherein den Vorsatz gehabt hätte. Indessen wird es oft sehr schwierig sein, festzustellen, inwieweit die Gesetzesausdrücke in dieser Weise auszulegen sind.

Fernerhin darf der Begriff der positiven Handlung nicht ohne weiteres auf dem physiologischen Innervationsbegriff aufgebaut werden. Der Mann am Schiffssteuer, der Kutscher oder Reiter, der das Pferd, der Chauffeur, der den Kraftwagen lenkt, sind positiv handelnd, auch wenn sie keine Muskelbewegungen ausführen: man muss juristisch ihre positive Handlung als eine Einheit auffassen, die aus den Innervationen und den zwischen den Innervationen liegenden Pausen zusammengesetzt ist. Wer sein Manuskript korrigiert, ist positiv handelnd auch hinsichtlich der Teile, die er unverändert stehen lässt. Die erst auf diesem Stadium eintretende Einsicht, etwa der beleidigenden Natur des Geschriebenen, begründet also ein gewöhnliches vorsätzliches Verbrechen ohne Zuhülfenahme der Konstruktionen der subsequenten Imputation oder der negativen pflichtwidrigen Handlung.

Endlich muss man sich in diesem Zusammenhang erinnern, dass die bei dem Vornehmen einer Handlung vorhandene Einsicht in ihre Gefährlichkeit immer Imputation bedeutet, auch wenn die Handlung in der Berechnung vorgenommen wurde, dass die Gefahr (durch eine folgende Handlung etc.) neutralisiert werden sollte; auch hier hat man keine Konstruktion einer subsequenten Imputation vonnöten. Der Arzt, der eine Opera-



tion einleitet und nachher vorsätzlich das unterlässt, was nötig ist, um den Eingriff ungefährlich zu machen, ist in keiner Hinsicht von dem zu unterscheiden, der von vornherein den Vorsatz gehabt hat, einen rechtswidrigen Erfolg herbeizuführen; das Entsprechende gilt von den kulposen Verbrechen. Wer giftige Stoffe, geladene Büchsen, brennende Gegenstände in der Weise hingestellt hat, dass er die Gefahr eingesehen hat, wird (wegen dolosen oder culposen Verbrechens) strafbar, sobald durch seine (dolose oder culpose) Unterlassung die Gefahr zu neutralisieren der Schaden eintritt. Überhaupt: wer die Handlung *a* mit Einsicht in die Gefahr vornimmt und dann die neutralisierende Handlung *b* vorsätzlich unterlässt, führt die Gefahr bzw. den Schaden vorsätzlich herbei, gleichwohl ob er im Augenblicke *a* die Handlung *b* nicht vorzunehmen beabsichtigte, oder ob er es im Augenblicke *a* beabsichtigte, es aber nachher vorsätzlich unterliess.

### Effektkonsummation.

Sobald die verbrecherische Handlung getan ist, wird sie, wie jede andere Tatsache, der Ausgangspunkt einer unendlichen Reihe von Wirkungen. So lange sich diese noch als (einem sozialen Interesse nachteilige) Wirkungen jener Handlung unterscheiden lassen, lässt sich denken, dass der Handelnde, durch Entgegenwirken, Restitution, Ersatz etc., die schädliche Kausalität seiner Handlung mehr oder weniger neutralisiert. Von dem Augenblicke an, wo die Wirkungsreihe nicht länger von anderen, allmählich mit ihr verflochtenen Kausallinien zu trennen ist, gibt es weiter nichts zu neutralisieren. Man wird sich indessen leicht überzeugen, dass auch an dem erkenntlichen Teile der Kausallinie Knotenpunkte vorkommen können, in denen der Charakter der Wirkung eine wesentliche Veränderung erleidet. Wenn z. B. *A* durch eine kasuelle Handlung eine Gefahr für die Sache des *X* herbeigeführt hat, so kann es freilich (von der Verbrechenskonnsummation abgesehen) in Frage kommen, ihn wegen vorsätzlicher Sachbeschädigung zu strafen, wenn er, die Gefahr erkennend, vorsätzlich die Rettung der Sache unterlässt; unmöglich aber, wenn er erst nach der Entstehung des Schadens seine Kausalität erkennt, und es dann unterlässt den Schaden



zu ersetzen; er ist ja meistens nicht einmal zivilrechtlich wegen kasuellen Schadens ersatzpflichtig. Auf der betreffenden Kausal-  
linie ist mithin das Eintreten des Sachschadens ein Knotenpunkt:  
jenseits von diesem Punkte verwandelt sich die Wirkung der  
Handlung aus einer von Gefahr gekennzeichneten Lage in einen  
Vermögensverlust für den X, und von einer subsequenten Im-  
putation ist nunmehr keine Rede. Das Eintreten des Sach-  
schadens muss demnach in diesem Falle als Effektkonsummation  
bezeichnet werden. Desgleichen muss — wenn es Betrug oder  
sonst eine strafbare Handlung ist, *mala fide* als Zahlung einen  
grösseren Betrag als den, wozu man berechtigt ist, zu empfangen  
— ein Knotenpunkt in der zivilrechtlichen Verjährung des Resti-  
tutionsanspruchs des Beschädigten gefunden werden: wenn nicht  
früher, so ist jedenfalls nach dem Eintritt dieses Zeitpunkts die  
subsequente Imputation des bis dahin gutgläubigen Empfängers  
ausgeschlossen. Überhaupt können, je nach den wechselnden  
Bestimmungen der Rechtsordnungen, in ähnlichen Fällen Ablauf  
der Verjährung, Vollendung der Ersitzung, Befriedigtsein der  
Gläubiger etc. als solche Knotenpunkte aufgestellt werden. Es  
liessen sich auch frühere Knotenpunkte als die jetzt genannten  
denken, etwa die Erwerbsarten des Eigentums (indem also die  
subsequente Imputation — insofern sie auf Effektkonsumma-  
tion gegründet — von dem Zeitpunkt an des Zustandekom-  
mens einer solchen Erwerbsform ausgeschlossen wäre). Von  
dem letztgenannten Standpunkte wäre also etwa zwischen dem,  
der das gestohlene Gut in gutem Glauben gekauft und dem, der  
es in gutem Glauben in Verwahr genommen hat, zu unterscheiden:  
betreffs des letzteren wäre eine subsequente Imputation anzu-  
nehmen, betreffs des ersteren nicht.

Ähnliche Verhältnisse treten auch bei anderen Verbrechen  
als Vermögensverbrechen hervor. Das Loslassen eines Verhafteten  
z. B. wird einen Zustand mehr oder weniger unbestimmter Ge-  
fahr für die Gesellschaft einleiten können; doch trennt sich die  
unmittelbare Wirkung der loslassenden Handlung — der hierin  
enthaltene Eingriff in die Funktion des Staatsorganismus —  
scharf von jenem nachfolgenden Zustand ab. Drohung mit Ver-  
brechen kann einen dauernden psychischen Zustand von Unruhe  
etc. bei dem Bedrohten einleiten; doch löst sich auch hier die  
Drohung selbst — der Augenblick, in dem jene Vorstellung die



Psyche des Bedrohten trifft — von dem folgenden Zustand ab. Das Zustandebringen einer Ehe seitens dessen, der sich schon in gültiger Ehe befindet, scheidet sich auch so scharf von dem folgenden Zustand der Doppelehe, dass man kaum annehmen darf, dass irgend ein Gesetz — wenn nicht das Gegenteil ausdrücklich gesagt wird — die Passivität, bei *mala fides superveniens*, des beim Abschluss der Ehe Gutgläubigen der vorsätzlichen Doppelehe gleichstellen sollte.

Auch das Diebstahlsverbrechen hat so ausgeprägt seinen Schwerpunkt in der Verrückung der Besitzlage, dass die später eintretende Wirkung — der mehr oder weniger andauernde Verlust des Eigentümers der gestohlenen Sache — in der betreffenden Hinsicht dem unmittelbaren Erfolg, der Überführung aus einer Besitzsphäre in eine andere, nicht gleichgestellt werden kann. Die *mala fides superveniens* dessen, der eine fremde Sache aus fremdem Besitze in dem Glauben weggenommen hat, dass die Sache ihm selbst gehöre, kann darum unter keinen Umständen den Diebstahlstatbestand erfüllen. Überhaupt liegt bei gewissen Verbrechen das Hauptgewicht auf dem *punctum saliens*, dem Eintritt der Störung; bei anderen, z. B. der Freiheitsberaubung, mehr auf der dauernden Wirkung. Bei Diebstahl muss die Verjährung von dem Wegnehmen an gerechnet werden, auch wenn der Dieb das Gestohlene bei sich behält; bei der Freiheitsberaubung sollte sie erst mit dem Loslassen anfangen. Auch können Verbrechen vom letzteren Typus ganz anders als die ersteren durch die Zeitdauer der Wirkung qualifiziert werden.

Unschlüssigkeit kann besonders dadurch entstehen, dass gewisse Verbrechen so beschaffen sind, dass das Verhältnis zwischen dem springenden Punkt — dem ersten Eintritt der Wirkung — und der Fortsetzung sich von Fall zu Fall stark verschieben kann. Körperverletzung z. B. kann von mehr vorübergehender Natur sein, kann aber auch so geschehen, dass der Schmerz, die Gefahr für Leib oder Leben etc. fortdauert oder sich steigert. Bei dem Verleumdungsverbrechen kann der Fall so liegen, dass der Schaden im wesentlichen sogleich zu stande kommt und nachher die Wirkung der Verleumdung allmählich getilgt wird; er kann aber auch so liegen, dass die Verleumdung, indem sie in immer neue Kreise hinübergreift, einen stets wachsenden Schaden in verschiedener Richtung hervorruft. Es liesse sich



deshalb denken, dass der, der den Imputationspunkt durch die Effektkonsummation bestimmen will, hinsichtlich dieser Fälle eine Lösung *in casu* versuchen (insofern es technische Gründe nicht unmöglich machen) und nach den besonderen Umständen in jedem Falle entscheiden wollte, ob sich der Verbrechensprogress im Augenblicke des Eintretens der Einsicht in einer solchen Lage befinde, dass eine subsequente Imputation anzunehmen sei.

Auf besondere Weise tritt jene Unschlüssigkeit bei einem solchen Verbrechen wie dem anfangs genannten Beispiele, dem Meineid, zu Tage; ebenso bei gewissen anderen Verbrechen, die dem Meineid gewissermassen ähnlich sind, indem sich nämlich die Kriminalisation auf die Hervorbringung oder Anwendung eines gewissen Mittels richtet, welches indessen nachher sowohl einem berechtigten wie einem rechtswidrigen Zweck dienen kann. Ist durch Meineid ein Urteil zu stande gebracht, das über einen Unschuldigen Strafe verhängt, wird man vielleicht geneigt sein, als den entscheidenden Punkt der Wirkungslinie den Abschluss der Strafvollstreckung (eine etwaige Straffolge vielleicht eingerechnet) anzusehen. Zweifelhafter sind wohl solche Fälle, wo der Meineid ein materiell unrichtiges Zivilurteil veranlasst hat: die Partei, die gewinnen sollte, hat anlässlich des Meineides den Prozess verloren; wohl noch zweifelhafter, wenn der Meineid verursacht hat, dass ein Schuldiger freigesprochen worden ist. Und hat der Meineid in der materiell richtigen Richtung gewirkt, also dahin, dass der Unschuldige freigesprochen, der Schuldige verurteilt wurde, die Partei, die gewinnen sollte, auch wirklich gewonnen hat, so leuchtet ein, dass wenigstens nach der Inkraftsetzung des Urteils keine subsequente Imputation denkbar ist (ganz unabhängig davon, ob ein neuer Prozess zu demselben Ergebnis leiten würde oder etwa, wegen Unvollständigkeit des Beweismaterials, zu Änderung). Dieselben Anmerkungen lassen sich bei dem Hervorbringen falscher Indizien machen. Ebenso bei Fälschung, insofern der Gesichtspunkt hier praktisch verwendbar ist. Hat ein falsches Beweismittel die Funktion erfüllt, einen unbefugten Anspruch abzuweisen oder einen befugten Anspruch durchzuführen, so muss, von dem Augenblicke an, wo dies geschah, die Wirkung der Handlung *quoad hoc* als strafrechtlich beendet anzusehen sein, und von einer subsequenten



Imputation nach diesem Zeitpunkt kann vernünftigerweise keine Rede sein.

Wenn eine Handlung eine *gefährliche* Lage herbeiführt, d. h. eine Lage die nach menschlicher Erfahrung eine gewisse Wahrscheinlichkeit für den Eintritt des Schadens enthält, so kann eben diese gefährliche Lage als eine Wirkung angesehen werden, die sich fortsetzt, bis dass sich die Situation entladet, sei es durch das Aufhören der Gefahr oder durch den Eintritt des Schadens. Wenn die Lage in eine nichtgefährliche übergeht, indem es sich *ex post* zeigt, dass Umstände, die *ex ante* nicht eingeschätzt werden konnten, die Gefahr beseitigt haben, so kann strafrechtlich von keiner weiteren Wirkung der Handlung die Rede sein. Hat hinwiederum\* die gefährliche Lage einen Schaden herbeigeführt, so kommt es auf die Beschaffenheit des Schadens an, ob die Wirkung als mit dem Eintritt des Schadens beendet oder als (in anderer Form als vor dem Eintritt des Schadens) fortdauernd anzusehen ist. Der letztgenannte Fall kann auch in der Form vorkommen, dass die durch die Gefahr ausgelöste Wirkung selbst eine neue Gefahr enthält, dass die Gefahr sozusagen auf einem höheren Niveau auftritt. Eine Gefahr, die von vornherein nicht als Lebensgefahr, wohl aber als Gefahr für Körperverletzung zu bezeichnen war (wenn z. B. der ohnmächtige X im Sommer auf dem Boden liegen bleibt), ruft eine lebensgefährliche Krankheit hervor u. s. f. Die gefährliche Situation kann auch der Natur sein, dass eine wiederholte Entladung denkbar ist. So etwa die Vergiftung eines Brunnens, wo das giftige Wasser dem einen nach dem anderen schaden kann; das Wegnehmen eines Seezeichens etc.

### Verbrechenskonsummation.

Die Anknüpfung des Imputationspunkts an die Verbrechenskonsummation bedeutet 1), mit der Handlungskonsummation verglichen, dass der Imputationspunkt in vielen Fällen später als die Handlungskonsummation eintreffen kann. Soweit es sich um die »natürliche« Handlungskonsummation handelt, kann es auch in gewissen Fällen vorkommen, dass der Imputationspunkt durch die Anknüpfung an die Verbrechenskonsummation früher eintritt.



Verglichen 2) mit der Effektkonsummation, bedeutet die Anknüpfung des Imputationspunktes an die Verbrechenskonnsummation, dass in gewissen Fällen der Imputationspunkt früher (aber nie später) eintreten kann.

*ad 1.* In vielen Fällen unterscheidet das Gesetz ausdrücklich zwischen der Handlung und einer zum Tatbestand gehörenden Wirkung der Handlung (Tod als Folge einer Körperverletzung; Anklage als Folge einer falschen Anzeige etc.); und wenn es auch nicht der Fall ist, so kann ein solcher Unterschied, wie oben bemerkt, leicht konstruiert werden, etwa durch Annahme einer mittelbaren Täterschaft. Natürlich folgt aus der Bestimmung des Imputationspunktes durch die Verbrechenskonnsummation, dass der Inkulpat, der zur Einsicht in die Bedeutung seiner Handlung gelangt ist, bevor jene im Tatbestand enthaltene Wirkung eingetreten ist, der aber die Beseitigung der Gefahr vorsätzlich unterlassen hat, obwohl dies ihm möglich gewesen wäre, wie wegen gewöhnlichen, vorsätzlichen Verbrechens gestraft werden soll. Mag der Tatbestand eine Handlung oder mehrere heterogenen Handlungen enthalten, so können diese in grösserer oder geringerer Ausdehnung (auch sämtlich) unvorsätzlich sein, sofern nur die Einsicht zustande kommt, bevor (durch den Eintritt der Wirkung) die Verbrechenskonnsummation passiert ist.

*ad 2.* Es kommt oft vor, dass eine dem natürlichen Verlauf des Verbrechens angehörige Wirkung nicht im Tatbestand des Verbrechens enthalten ist. Solchenfalls ist, von dem betreffenden Standpunkt aus, die Einsicht irrelevant, die erst bei dem Eintritt der Wirkung oder noch später entstand. Wenn etwa das Gesetz eine besondere Strafe über den Meineider verhängt, der verursacht hat, dass die Vollstreckung einer über einen unschuldig Angeklagten verhängten Strafe begonnen hat, so kann der, der erst nach dem Beginn (aber vor dem Ende) der Vollstreckung die Unwahrheit seiner Aussage entdeckt hat und sich dann passiv verhalten hat, nicht nach jener Bestimmung gestraft werden.

### **Die Bestimmung der Imputationspunkt *de lege ferenda*.**

Welcher von diesen verschiedenen Standpunkten ist jetzt betreffs der Bestimmung des Imputationspunktes *de lege ferenda*



vorzuziehen? Bei Beantwortung dieser Frage sind zwei Umstände genau zu beachten. Zuerst, dass der, der die Neutralisierung einer von ihm selbst *nicht* herbeigeführten Gefahr unterlässt, in der Regel nicht bestraft werden kann und jedenfalls nicht so wie wegen eigener positiver vorsätzlicher Handlung, sodann, dass aus der Anknüpfung des Imputationspunktes an einen gewissen Zeitpunkt des Verbrechensprogresses gar nicht folgt, dass jede mit einer *nach* diesem Zeitpunkt eintretenden Einsicht verbundene Unterlassung immer straffrei ausgehen sollte, sondern nur, dass sie anders — natürlich gelinder — gestraft wird als das gewöhnliche vorsätzliche Verbrechen.

Die Bestimmung des Imputationspunktes durch die *Verbrechenskonsummation* ist schon darum nicht zu empfehlen, weil der Gesetzgeber sich bei der Fixierung der Verbrechenskonsummation von ganz anderweitigen Gründen hat leiten lassen. So hat er oft einem gewissen Verbrechen eine frühe Konsummation gegeben, um es dadurch strenger zu bestrafen, d. h. um es schon auf einem frühen Stadium als vollendetes (anstatt als versuchtes) Verbrechen zu bestrafen. Dies wird besonders in den Gesetzen der Fall sein, die keine generell durchgeführte Versuchsstrafe kennen. Wollte man hier den Imputationspunkt nach der Verbrechenskonsummation einrichten, so würde daraus die wunderliche Inkonsequenz entstehen, dass die gelinderen Fälle strenger in subjektiver Hinsicht behandelt würden. Wenn z. B. das Gesetz den Betrug in der Regel erst mit dem Vermögensresultat vollendet werden liesse, in einzelnen Fällen aber, etwa betreffs des Versicherungsbetrugs, schon durch die Disposition, so würde aus dem genannten Standpunkt folgen, dass eine nach der Disposition aber vor dem Vermögensgewinn entstandene Einsicht (Unterlassung vorausgesetzt) die gewöhnlichen Fälle des Betruges, wo das Verbrechen erst mit dem Vermögensresultat vollendet wird, strafbar machte, nicht aber die qualifizierten Fälle, wo das Verbrechen schon mit der Disposition vollendet wird — ein sehr wenig befriedigendes Ergebnis.

Das grösste Bedenken ist indessen dasselbe, das jeder Verschiebung des Imputationspunktes über die Handlungskonsummation hinaus begegnet, nämlich die allzu grosse Kluft zwischen dem, der wegen subsequenter Imputation von der vollen Strafe wie wegen vorsätzlicher positiver Handlung getroffen wird und



dem, der unter ganz gleichen Umständen — nur mit dem Unterschied, dass die Gefahr nicht durch seine eigene kasuelle Handlung sondern durch anderweitigen Zufall entstand — ganz straffrei ausgeht (oder allenfalls eine geringe Strafe erhält). Wenn es auch *etwas* bedeuten darf, dass die Gefahr ihren objektiven Ursprung in dem Inkulpaten selbst hat, so ist nicht leicht einzusehen warum es *so viel* bedeuten sollte — man mag die Strafe aus präventivem Gesichtspunkte sehen, dem Grade der Gefährlichkeit des Inkulpaten angepasst, oder sich nach der Reaktion des »Rechtsgefühls« gegen seine Handlungen richten. Wenn A, der entdeckt hat, dass X durch Zufall vergiftet worden ist und bald vom Gifte sterben muss, wenn er nicht Gegengift bekommt, vorsätzlich die Rettung des X unterlässt, so kann dies wohl ein Grund sein über den A eine Strafe zu verhängen, und es mag begreiflich sein, dass A strenger gestraft wird, wenn er selbst durch eine Zufallshandlung dem X das Gift beigebracht hat. Es liegt aber kein zureichender Grund vor, ihn ebenso streng zu strafen, wie wenn er von vornherein dem X vorsätzlich das Gift beigebracht hätte, und noch weniger ein Grund, diesem strengen Prinzipie zu folgen, wenn die Zufallshandlung des A die Ursache gewesen ist, während (wie nach schwedischem Rechte) volle Straffreiheit zugelassen wird, wenn die Ursache ein anderer Zufall war.

Die Methode, den Imputationspunkt mit der *Effektkonsumation* zusammenfallen zu lassen, wird von derselben Rüge in erhöhtem Grade getroffen, weil hierdurch eine subsequente Imputation in einem Zeitpunkt eintreten könnte, die sogar wesentlich später wäre als die Vollendung des Verbrechens (vgl. z. B. die Wirkungen des auf einem Meineide beruhenden materiell unrichtigen Urteiles). Dazu kommt die aus der obigen Erörterung sich ergebende grosse technische Schwierigkeit für den Gesetzgeber, mit hinreichender Deutlichkeit den Zeitpunkt der Effektkonsumation zu bestimmen: wie viel von der »natürlichen« Wirkung des Verbrechens mitzurechnen ist, und wann diese Wirkung als definitiv eingetreten anzusehen ist. Es leuchtet ein, dass je weiter die Grenzen der »Wirkung« gezogen werden, je mehr also die subsequente Imputation erweitert wird, desto mehr auch das Mindestmass des betreffenden Strafraumens — wegen dieser verhältnismässig seltenen Ausnahmefälle — heruntergedrückt und dadurch das Strafmedium verschoben wird.



Betreffs der Bestimmung des Imputationspunktes durch die *Handlungskonsummation* ist zwischen den drei oben genannten Arten der Handlungskonsummation, die wir mit den Prädikaten *natürlich*, *technisch* und *partiell* bezeichnet haben, zu unterscheiden. Nach sämtlichen diesen drei Standpunkten wird eine *nach* dem Ende der Handlung aber *vor* dem der Wirkung eintretende Einsicht straffrei ausgehen; nach sämtlichen *kann* dasselbe geschehen betreffs einer *vor* den Verbrechenskonsummation eintretenden Einsicht. Dagegen scheiden sich die verschiedenen Fälle der Handlungskonsummation in der Weise, dass die Verwendung der natürlichen oder der partiellen Handlungskonsummation den Imputationspunkt von den Zufälligkeiten unabhängig stellt, die die Abgrenzung des Tatbestands durch einen gewissen Konsummationspunkt veranlassen können, was dagegen nicht der Fall ist bei der Verwendung der technischen Handlungskonsummation.

Das Aufstellen der *natürlichen* Handlungskonsummation bedeutet, dass eine auftauchende Einsicht von der Gefahr dem gewöhnlichen Vorsatz soll gleichgestellt werden können, so lange der Inculpat durch positive Handlung die gefährliche Kausalität schafft, keineswegs aber länger (von den Fällen abgesehen, wo aus besonderen Gründen die negative Handlung der positiven gleichgestellt wird). Ist also das Verbrechen durch mehrere *heterogenen* Handlungen begangen worden, liegt nach diesem Standpunkte ein gewöhnliches vorsätzliches Verbrechen vor, auch wenn die Einsicht erst bei dem Vornehmen der letzten Tatbestandshandlung vorlag.

Anders, wenn der Imputationspunkt durch die *partielle* Handlungskonsummation bestimmt wird: dann muss jede Handlung für sich vollständig subjektiv gedeckt sein; und eine Einsicht, die erst nach dem endgültigen Abschluss einer der Handlungen eingetreten ist, erfüllt nicht mehr den subjektiven Tatbestand.

Was die Wahl betrifft zwischen der natürlichen und der partiellen Handlungskonsummation, so zeigt sich, dass die Gesetze in einigen Fällen den bei einer späteren Tatbestandshandlung auftretenden Vorsatz dem von vornherein vorhandenen Vorsatz gleichgestellt haben. Jedoch wird es sich hier gemeinhin so verhalten, dass diese isolierte Strafbarkeit der letzteren Handlung dieselbe ist, sei es dass die erstere Handlung von dem Inculpaten selbst



oder, ohne Teilnahme des Inkulpaten, von einem Dritten vorgenommen wurde (wie z. B. das Verwenden eines von einem Dritten gefälschten Dokuments oft unter dieselbe Strafbestimmung fällt, wie das Verwenden des vom Inkulpaten selbst gefälschten). In dergleichen Fällen hat die frühere Handlung in der Tat mehr den Charakter einer Vorbereitungshandlung (ebenso wie es z. B. gleichgültig ist, ob man einen erdolcht, den man selbst gebunden, oder einen, den man gebunden angetroffen hat). Anders aber, wenn die vorhergehende Handlung dem Verbrechen einen besonderen Charakter gibt oder sonst eine mehr selbständige Stellung bei der Beurteilung des Verbrechens einnimmt. Es wird mithin *de lege ferenda* nicht angemessen sein — wie es auch nach geltendem Recht kaum der Fall sein wird — dass der, der den (ohne seine Teilnahme begangenen) Einbruch eines anderen benutzt hat, um eine fremde Sache zu stehlen, dem gleichgestellt wird, der selbst den Einbruch, um zu stehlen, verübt hat. Dann wird es aber auch bedenklich sein, während man den Erstgenannten wegen einfachen Diebstahls straft, Einbruchsdiebstahl betreffs dessen anzunehmen, der *bona fide* in die Lokalität auf eine Weise hineingedrungen ist, die objektiv gesehen Einbruch ausmacht (vgl. ob. S. 5). In ähnlicher Weise liegt die Sache bei Notzucht durch Betäubung. Wer eine Weibsperson missbraucht, die er zufälliger Weise betäubt angetroffen hat, wird gelinder bestraft als wenn er selbst sie in dieser Absicht betäubt hätte. Es wird dann nicht richtig sein, den Inkulpaten in der strengerer Weise zu beurteilen, der freilich selbst die betäubende Handlung ausgeführt hat, ohne aber dann den Cohabitationsvorsatz zu haben. In einigen Fällen scheint die Gesetzgebung sehr unschlüssig zu sein, wie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem gewöhnlichen Betrüger und dem, der aus Gewinnsucht einen ohne sein Zutun vorhandenen Irrtum benutzt hat. Setzt man indessen eine gelindere Strafe für den Letztgenannten fest, so scheint zu dieser Kategorie auch der Inkulpat zu stellen zu sein, der ohne Betrugsvorsatz selbst den Irrtum erregt, dann aber, mit nachfolgender Einsicht, die Früchte geerntet hat.

Dem Obigen gemäss scheint also die folgende Lösung der Frage *de lege ferenda* zu befürworten zu sein. Regelmässig sollte der Imputationspunkt auf die *partielle Handlungskonsummation* gegründet werden. Dabei ist aber daran zu erinnern, dass die im



Handlungsaugenblicke vorhandene Einsicht in die Gefahr den subjektiven Tatbestand (insofern es auf den Zeitpunkt ankommt) erfüllt, auch wenn der Handelnde *dann* die Absicht hatte, die Gefahr zu neutralisieren; dass die positive Handlung die Form einer Reihe von Innervationen mit dazwischenliegenden *Pausen* haben kann; und dass die *Aufrechterhaltung* eines durch die positive Handlung geschaffenen Zustandes in gewissen Fällen dem Zustandebringen des Zustandes gleichgestellt sein kann. Die letztgenannte Frage sollte indessen soweit möglich für jeden besonderen Tatbestand vom Gesetzgeber ausdrücklich entschieden sein.

Wo anzunehmen ist, dass das Verbrechen regelmässig in einer Reihe heterogener Handlungen verläuft, deren eine oder mehrere den Charakter von Vorbereitungshandlungen haben, wird es indessen vorkommen, dass der Gesetzgeber einerseits einen frühen Konsummationspunkt des Tatbestandes wünscht — das Verbrechen schon auf dem Stadium der Vorbereitung als vollendet behandelt — anderseits die Strafe eintreten lässt, auch wenn der Inkulpat nur die letzte Handlung begangen hat (mag auch die Einsicht erst in diesem Moment eingetreten sein). So in dem obengenannten Falle: der Gesetzgeber straft vielleicht wegen vollendeter Fälschung sowohl den, der das Fälschungsprodukt gefertigt hat, auch wenn es nie zur Verwendung gekommen ist, wie auch den, der es verwendet hat, auch wenn er keinen Anteil an der Fälschung gehabt hat. Dies führt zur Aufstellung eines Parallelverbrechens: zwei mit derselben Rechtswirkung verbundene Tatbestände, deren einer (objektiv) nur die Fälschung, deren anderer nur die Verwendung enthält. Begnügt sich dagegen der Gesetzgeber mit der Aufstellung eines zusammengesetzten Tatbestands, die Handlungen *a* und *b* enthaltend, so würde man daraus schliessen dürfen, dass der Tatbestand nicht von der Handlung *b* allein erfüllt wird und auch nicht (wenn nichts anderes ausdrücklich gesagt ist) von einer Zufallshandlung *a* mit nachfolgender Einsicht + einer vorsätzlichen Handlung *b* (vgl. das oben genannte Beispiel des Einbruchsdiebstahls).

Nimmt man den Standpunkt ein, die Handlungskonsummation den Imputationspunkt bestimmen zu lassen, so sprechen gewichtige Gründe dafür, jedenfalls bei schwereren Verbrechen, daneben auch eine Strafe für den festzustellen, der, nachdem er durch unvorsätzliche Handlung die Gefahr herbeigeführt hat,

trotz nachfolgender Einsicht die ihm mögliche Neutralisierung der Gefahr unterlässt. Eine solche Strafe, die wohl durch eine allgemeine Bestimmung zu regeln wäre, sollte indessen ziemlich weit unterhalb des Höchstmasses der Strafe für das gewöhnliche Verbrechen stehen bleiben.

Endlich sprechen alle Gründe dafür, in gewissen besonderen Fällen — vor allem wenn es sich um Gefahr für Menschenleben handelt — mit (einer ziemlich geringen) Strafe die Unterlassung der rettenden Handlung zu belegen, auch wenn die Gefahr *nicht* durch eine Zufallshandlung des Unterlassenden entstanden ist. Diese Fälle (die freilich ganz ausserhalb der Frage von der subsequenten Imputation liegen) sind indessen — wie es auch schon in den meisten Gesetzen geschehen ist — durch Spezialbestimmungen zu regeln.

---



# DEN NATURLIGA VILJANS BETYDELSE FÖR SEDLIGHETEN

ENLIGT LUTHERSKA KYRKANS SYMBOLISKA BÖCKER

AV

FOLKE ALIN



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

LUND 1921  
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

## Innehållsförteckning.

	sid.
Litteraturförteckning .....	V—VIII
Förkortningar m. m.....	IX
I. Sedlighetens begrepp. ....	1--23
A. Sedlighetens omfattning:	
a) Iustitia civilis:	
1) Dess innehåll i allmänhet, s. 1.	
2)     »     omfång, s. 2.	
b) Den kristna sedligheten:	
1) Vari den består, s. 4.	
2) Förhållandet mellan den kristna sedlighetens och den kristna religionens begrepp, s. 7.	
B. Skäl till våra bekännelseskrafters ovannämnda bestämmande av sedlighetens begrepp:	
a) Reformationstidens relativa undanskjutande av allt annat än det specifikt kristliga, s. 17.	
b) Vissa inflytelser från hellenistisk filosofi, s. 20.	
C. Inkonsekvensen i bekännelseskrafternas uppdelning av sed- ligheten, s. 22.	
II. Den naturliga viljans betydelse för iustitia civilis.....	24—62
A. Vari dess betydelse för iustitia civilis består, s. 24.	
B. Hur den naturliga viljan kan ha denna betydelse, s. 24.	
C. Iustitia civilis' värde	
a) med afseende på motivens ursprung, s. 38;	
b) »             »,             »,             » kvalitet, s. 43;	
c) »             »,             »,             » uppfattningen av lagen, s. 54;	
d) »             »,             »,             » idealet, s. 56;	
e) »             »,             », betydelsern för den kristna sedligheten, s. 58.	
III. Den naturliga viljans betydelse för den kristna sedligheten. ....	63—138
A. Dess oförmåga att åstadkomma kristen sedlighet:	
a) Vad denna oförmåga närmare bestämt innebär, s. 63.	
b) Skäl till servum arbitrium:	
1) Arvsyndén, s. 70.	
2) Predestinationen, s. 105.	

B. Den naturliga viljans betydelse som anknytningspunkt för  
åstadkommandet av kristen sedlighet:

a) I vad mån våra symboler tillerkänna den naturliga viljan  
denna betydelse, s. 125.

b) Granskning

1) ur psykologisk synpunkt, s. 131;

2) » etisk synpunkt, s. 136.

IV. Sammanfattning. .... 139--55

---



## Litteraturförteckning.

- AULÉN, G., Dogmhistoria. Stockholm 1917.
- BARTELS, FR., Die Sittenlehre der ev.-luth. Kirche. Hannover-Linden 1893.
- BENTHAM, J., Principles of Morals and Legislation. 1789.
- BILLING, E., De. etiska tankarne i urkristendomen. I: 1—2, II: 1 (i Urkristendomens historia och tankevärld. III. Uppsala 1907).
- , Luthers lära om staten. I. Uppsala 1900.
- BILLING, G., Lutherska kyrkans bekännelse. Lund 1876-8.
- BRAUN, W., Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin 1908.
- COHRS, FERD., Katechismen Luthers (i RE<sup>3</sup> X).
- DANIEL, HJ., Religion och sedlighet. Stockholm 1896.
- DYMLING, C., Mystiker. Uppsala 1920.
- EGER, K., Die Anschauungen Luthers vom Beruf. Giessen 1900.
- EICHHORN, A., Die Rechtfertigungslehre der Apologie (i Th. St. Kr. 1887, 3—4).
- FEHRMAN, D., Rättfärdiggörelsetankens utveckling till luthersk bekännelse-norm. Lund 1917. (Lunds universitets årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 13. Nr 6.)
- FICHTE, J. G., Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (Philosophisches Journal, Bd V, s. 319—378); i Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, neu hrsg. von F. Medicus. Leipzig 1910.
- FICKER, JOH., Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515—16, hrsg. von Joh. Ficker. 2 Theile. Leipzig 1908.
- FISCHER, E. FR., Melanchtons Lehre von der Bekehrung. Tübingen 1905.
- FRANK, FR. H. R., Die Theologie der Concordienformel. I—IV. Erlangen 1858—65.
- FRANK-SEEBERG, Konkordienformel (i RE<sup>3</sup> X).
- GALLEY, A., Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuster Zeit (i Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Jahrg. 4. Gütersloh 1900).
- GOTTSCHICK, J., Luthers Theologie (i Z. Th. K., Jahrg. 24, 1914, Erstes Ergänzungsheft).
- GÖRANSSON, N. J., Evangelisk dogmatik. I—II. Stockholm 1914—16.
- , Luthers reformation. Stockholm 1920.
- , Om den kristliga åskådningen af samvetet. Gefle 1891.
- , Utkast till en undersökning af religionen med hänsyn till moralen. Sköfde 1899.

- HARNACK, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. III. Tübingen 1909—10.
- HEILER, FR., Evangelisk kristendom och mystik (i Religionen och tiden, Sv. kyrkans diakonistyrelses bokförlag 1919).
- HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons. Gotha 1879.
- HERBMANN, W., Etik. Översätn. av A. Carr. Stockholm 1911.
- HOLMQUIST, HJ., Den senare medeltidens kyrkohistoria. 2 uppl. Stockholm (tryckt men ännu ej tillgänglig i bokhandeln).
- HOLTZMANN, H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. I. Freiburg u. Leipzig 1897.
- HUNZINGER, A. W., Lutherstudien. I. Leipzig 1916.
- HØFFDING, H., Etik. 4 uppl. København og Kristiania 1913.
- JAMES, W., Den religiösa erfarenheten i dess skilda former. Öfversättning af I. Norberg. Stockholm 1906.
- JØRGENSEN, A. TH., Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under særligt Henblik paa hans Prædestinationslære. København 1908.
- KANT, I., Grundlegung zur Methaphysik der Sitten. 1797.
- , Kritik der praktischen Vernunft. 1788.
- KATTENBUSCH, F., Deus absconditus bei Luther (i Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan. Tübingen 1920).
- , Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination. Göttingen 1875.
- KATZER, E., Luther und Kant. Giessen 1910.
- KAWERAU, G., Luther und Melancton in ihren persönlichen Beziehungen zu einander (i Deutsch-evangel. Blätter, 1903, s. 29 ff.).
- KIRN, O., Den evangeliska dogmatiken. Översatt av S. Medelius. Lund 1917.
- , Vår tids etiska lifsåskådningar. Öfversatt av G. Klingberg. Stockholm 1909.
- KOLDE, TH., Schmalkaldische Artikel (i RE<sup>3</sup> XVII).
- KRARUP, F. C., Livsførelse, Kristelig Selvforstaaelse. København 1918.
- KÖSTLIN, J., Luthers Theologie. 2 Aufl. I—II. Stuttgart 1901.
- , Religion und Sittlichkeit (i Th. St. Kr. 1870, 1—2).
- KUNZE, J., Die Rechtfertigungslehre in der Apologie (i Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Jahrg. 12. Gütersloh 1908).
- LARSSON, HANS, Viljans frihet. 3 uppl. Lund 1914.
- LOMMATZSCH, S., Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze. Berlin 1879.
- LOORS, FR., Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen (i Th. St. Kr. 1884, s. 613 ff.).
- , Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Halle 1906.
- LUTHARDT, CHR. E., Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Leipzig 1863.
- , Luthers etik. Övers. av T. Nyström. Lund 1906.
- LUTHERS Werke i E. A. och i W. A.
- LÖVGREN, N., Utvecklingen inom den lutherska kyrkan under reformationsseklet af läran om människans förhållande till Guds nåd vid omvändelsen. Umeå 1884.



- MARTENSEN, H., Den kristliga etiken. Öfversättning. Den allmänna delen, 2:dra uppl. Stockholm 1905; Den speciella delen, 2:dra uppl. Stockholm 1906.
- MELANCHTONS skrifter i C. R.
- MÜLLER, J. L., Die symbolischen Bücher der evang.-luther. Kirche. 11 Aufl. Gütersloh 1912.
- MÜLLER, K., Kritische Beiträge. Zur »Deutschen Theologie« (i Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1919, XXXVI).
- ORDING, J., Den kristelige Tro. I—II. Kristiania 1915.
- OSÉEN, C. W., Frågan om viljans frihet betraktad från naturvetenskaplig synpunkt. Uppsala 1909. (Föreningen Heimdals småskrifter n:r 6.)
- PFANNENSTILL, G. M., Arfeyndens problem. Lund 1892.
- , Om Gudsbelåtet (Imago Dei). En dogmatisk-etisk undersökning på de lutherska bekännelseskriaternas område. Lund 1897 (i Lunds universitets årsskrift, Bd 33, Afd. 1).
- PLITT-KOLDE, Die Loci Communes Phillipp Melanchtons. Leipzig 1900.
- RITSCHL, A., Den kristliga fullkomligheten. Från tyskan af Fr. Fehr. Stockholm 1891. (I religiösa och kyrkliga frågor, utg. af Fr. Fehr. II.)
- RITSCHL, O., Dogmengeschichte des Protestantismus. II. Leipzig 1912.
- ROSÉN, HUGO, Förhållandet mellan moral och religion. Lund 1919.
- RUNESTAM, A., Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton. Stockholm 1917.
- RÖMER, H., Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bei Melanchton nach dessen dogmatischen Schriften. Bonn 1902.
- SCHHEEL, O., Martin Luther. I—II. Tübingen 1916—17.
- , Die Entwicklung Martin Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief. Leipzig 1910.
- SCHWARZ, J. C. G., Melanchton und seine Schüler als Ethiker (i Th. St. Kr. 1853, 1).
- SKEBERG, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. IV: 1—2. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1917—20.
- SIEFFERT, FR., Ethik, i RE<sup>3</sup> V, s. 532—558.
- STANGE, C., Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns (i N. K. Z., Jahrg. 14. 1903).
- , Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren. Leipzig 1905.
- , Über eine Stelle in der Apologie (i N. K. Z., Jahrg. 10. 1899.)
- STEPHAN, H., Glaubenslehre. 1—2 Lieferung. Giessen 1920.
- SÖDERBLOM, N., Religionsproblemet inom katolicism och protestantism. Stockholm 1910.
- , Gudstrons uppkomst. Stockholm 1914.
- , Humor och melankoli och andra Lutherstudier. Uppsala 1919.
- THIEME, K., Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Leipzig 1895.
- , Zur Rechtfertigungslehre der Apologie (i Th. St. Kr. 1907, 1—4).
- TITIUS, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit. I—V. Leipzig u. Tübingen 1895—1900.
- TROELTSCH, E., Atheistische Ethik (i Preussische Jahrbücher, hrsg. von H. Delbrück, Bd 82, s. 193. Berlin 1895).



- TROELTSCH, E., Grundprobleme der Ethik (i Z. Th. K., Jahrg. 12. Tübingen und Leipzig 1902).
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912.
- , Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancton. Göttingen 1891.
- TSCHACKERT, P., Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre. Göttingen 1910.
- WARKO, A., Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie (i Th. St. Kr. 1906, 1—4).
- WENDT, H. H., Die sittliche Pflicht. Göttingen 1916.
- WERNLE, P., Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren. I: Luther. III: Calvin. Tübingen 1918—19.
- WESTERMARCK, EDV., Kristendom och moral (i Studentföreningen Verdandis Småskrifter, Stockholm 1907).
- , Moralens uppkomst och utveckling. Stockholm 1916.
- WOLLMER, L., P. Eklunds evangeliska troslära. Lund 1914.
- ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen. III: 1. Tübingen 1852.
- ÖHLER, G. FR., Lehrbuch der Symbolik, hrag. von J. Delitzsch. Tübingen 1876.
-

## Förkortningar m. m.

Apol. = Apologia Confessionis Augustanae.

C. A. = Confessio Augustana.

C. R. = Corpus Reformatorum.

Dg = Dogmengeschichte.

E. A. = Luthers sämtliche Werke. Erlangen 1826—57.

E. A., opp. var. = Luthers Opera varii argumenti ad reformationis historiam imprimis pertinentia, Heinrich Schmidts edition, de sista banden i E. A.

Epit. = Epitome, första avdelningen av Konkordieformeln.

N. K. Z. = Neue kirchliche Zeitschrift.

R. E.<sup>3</sup> = Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche. 3. Aufl., hrsg. von A. Hauck. Leipzig 1901—8.

Schmalk. art. = Schmalkaldiska artiklarna.

Sol. Decl. = Solida Declaratio, andra avdelningen av Konkordieformeln.

Th. St. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.

W. A. = Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff.

Z. Th. K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Vid hänvisning till bekännelseskifterna beteckna de romerska siffrorna ifrågavarande artikel. Sidohänvisningarna anse vi oss kunna göra efter J. T. Müllers edition av våra symboliska böcker, eftersom denna numera är så allmänt använd.

Augustana och Apologien återgivas enligt latinska texten (jfr. FR. LOOFS, Leitfaden zum Studium der Dg, 4 Aufl., s. 819 not 3 och 821 not 8); Katekeserna (jfr. FERD. COHRS, Katechismen Luthers, i R. E.<sup>3</sup> X, s. 133), Schmalkaldiska artiklarna (jfr. TH. KOLBE, Schmalkaldische Artikel, i R. E.<sup>3</sup> XVII, s. 645) och Konkordieformeln (jfr. FR. H. R. FRANK u. R. SEEBERG, Konkordienformel, i R. E.<sup>3</sup> X, s. 743) däremot efter den tyska texten.





## I.

### Sedlighetens begrepp.

När det gäller våra lutherska bekännelseskrafters framställning av den naturliga viljans betydelse för sedligheten, möter oss först problemet om sedlighetens innebörd. När vi skola redogöra här för, ha vi liksom på varje annan punkt i vår framställning att taga hänsyn till bekännelseskrafters dels från reformationens ursprungstid, dels från epigontiden. Från reformationens ursprungstid ha vi dels de båda melanchtonska, d. v. s. Augustana av år 1530 och Apologien av år 1531, dels de av Luther själv författade, de båda Katekeserna av 1529 och Schmalkaldiska artiklarna av 1537. Alla dessa skrifters från reformationens första tid blevo formligen auktoriserade utom Schmalkaldiska artiklarna. Dessa underskrevos nämligen icke av själva mötet i Schmalkalden utan endast av de där närvarande teologerna. Det var Apologien och de båda Katekeserna jämte en liten skrift av Melancton, *De potestate et primatu papae*, som underskrevos av själva mötet. Eftersom Melancton meddelade Luther, att hans artiklar om tron blivit antagna av mötet, trodde emellertid Luther, att detta gällde även denna skrift, och utgav den därför, med ganska många tillägg, från trycket 1538. Sakligt sett var det dock fullt i sin ordning, att även detta arbete av vår store reformator sedan utan vidare medräknades bland våra symboliska böcker, emedan det innehåller en kraftig framställning av reformationens grundtankar. De symboliska urkunderna från Luther och Melancton bilda ett komplex för sig, alldenstund de äro relativt mera enhetligt präglade av Luthers ande. Dock få vi säkerligen tillfälle att på mer än en punkt konstatera, att Apologien uppenbarar vissa divergerande tendenser hos Melancton. Det utmärkande för bägge de melanchtonska bekännelseurkunderna i motsats till



Luthers är det »Leisetreten», som alltid var egendomligt för deras författare. Epigontiden satte frukt i Konkordieformeln av år 1577. Alla dessa bekännelseskrifter bilda tillsammans Konkordieboken, som utkom 1580.

Våra symboliska böcker skilja mellan tvänne olika former av sedlighet, nämligen *iustitia civilis* och den kristna sedligheten. Den förra, *iustitia civilis* eller *philosophica* eller *rationis*, *iustitia operum*, *opera civilia*, *mores civiles*, *iustitia legis civiliter intellectae*, *carnalis iustitia*, den borgerliga rättfärdigheten, den filosofiska eller, som man också säger, rent naturliga sedligheten, d. v. s. den som leder sitt ursprung från människan som sådan, oberoende av Guds påverkan i den kristna uppenbarelsen — denna icke kristna sedlighet består i rent utvärtes ärbarhet, ett yttre lämpande efter lagen. Då det gäller den sortens sedlighet, riktar bedömandet sig endast på den yttre handlingen, ej på det inre, sinnelaget. Vi ha här att göra med vad man brukar kalla »Erfolgs»-etik eller »objektiv» etik<sup>1</sup> i motsats till »Gesinnungs»-etik, »subjektiv» etik<sup>2</sup>.

När det gäller att närmare bestämma vad som hör till *iustitia civilis*, förekomma i viss mån divergerande yttranden i våra bekännelseurkunder. Den tyska texten till Augustana vill inte tillerkänna den naturliga människan förmågan »befohlene Ämter fleissig auszurichten»<sup>3</sup>. Den latinska texten har emellertid intet motsvarande uttryck. De nämnda ordalagen torde förresten här syfta på oförmågan att av egen kraft visa det rätta sinnelaget i sin kallelse, visa gudsfruktan, tålamod o. s. v.<sup>4</sup> Och man vill nog inte förneka, att den naturliga människan har kraft att rent utvärtes sett »sköta sitt ämbete». Låt oss till jämförelse peka på att Luther, som ju i allmänhet var åtskilligt strängare i denna sak än Augustanas författare, beskriver vår »libertas in inferioribus» eller »naturalibus»

<sup>1</sup> J. BENTHAM. *Principles of Morals and Legislation*, 1789; H. HÖFFDING, *Etik*.

<sup>2</sup> I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten och Kritik der praktischen Vernunft*; H. HÖFFDING, *Etik*.

<sup>3</sup> C. A. XX, 36.

<sup>4</sup> A. EICHHORN, *Die Rechtfertigungslehre der Apologie*, i Th. St. Kr. 1887, 3—4, s. 428.



bl. a. med uttrycket »förmåga att bekläda överhetsposter» o. s. v.<sup>1</sup>

Apologien inlägger ett rikare innehåll i denna utvärtes sedlighet än våra övriga bekännelseskrifter: »Humana voluntas potest aliquo modo efficere iustitiam civilem seu iustitiam operum, potest loqui de Deo, exhibere Deo certum cultum externo opere, obedire magistratibus, parentibus, in opere externo eligendo potest continere manus a caede, ab adulterio, a furto»<sup>2</sup>. Någon gång tycks det, som om den borgerliga rättfärdigheten enligt Apologien identifierades med uppfyllandet av lagens andra tavla. Så heter det t. ex: »Adversarii intuentur praecepta secundae tabulae, quae iustitiam civilem continent, quam intelligit ratio»<sup>3</sup>. Anledningen till detta ensidiga yttrande är att söka i polemiken mot katolicismen. Denna senare framhöll den andra tavlans bud med förbiseende av den första. I motsats därtill kommo reformatörerna att ibland framhäva lagens förra tavla så mycket, att den senare tavlan sköts åt sidan och någon gång, såsom i nyssnämnda yttrande, rentav förvisades till iustitia civilis' område. Detta överensstämmer emellertid inte med den tankegång, som är förhärskande hos dem, något som vi ytterligare få tillfälle att beröra, då det blir tal om den mänskliga naturens absoluta oförmåga till det goda, alltså även till att av egen kraft älska medmänniskorna.

Om reformatörerna någon gång kunde utsträcka begreppet iustitia civilis till att omfatta den andra tavlans bud, så gav Konkordieformeln i enskilda uttryck ett så mycket knapphändigare innehåll åt detta begrepp. Den säger: »In weltlichen und äusserlichen Geschäften, was die Nahrung und leibliche Nothdurft betrifft, ist der Mensch witzig, vernünftig und fast geschäftig»<sup>4</sup>. Här tycks iustitia civilis inskränka sig till omsorgen om det kroppsliga livets uppehälle. Detta är dock inte meningen över huvud taget, utan »die Vernunft und freie Wille vermag etlichermassen äusserlich ehrbar zu leben»<sup>5</sup>. Och den oomvände

<sup>1</sup> A. Th. JØRGENSEN, Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semi-pelagianisme, s. 122.

<sup>2</sup> Apol. XIX 218, 70.

<sup>3</sup> Apol. IV (II), 92, 34.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 593, 20.

<sup>5</sup> Sol. Decl. II, 594, 26.



kan »das Wort äusserlich hören und lesen — —, zur Kirchen gehen, der Predigt zuhören oder nicht zuhören»<sup>1</sup>.

Det gemensamma för denna beskrivning i våra symboliska böcker är alltså följande. *Iustitia civilis* utgöres av den allmänt humana, sociala legaliteten. Men sedan måste dit hänföras både den utomkristet religiösa sedligheten, den sedlighet, som växer fram genom högre former av gudsuppenbarelse eller i samband med den allmänna gudslängtan och därtill den yttre kyrkliga rättfärdigheten. Hit hör allt blott utvärtes uppfyllande av lagen, vare sig det sker enbart efter *lex rationis*, det naturliga förnuftets lag, eller efter den närmare förklaring därav, som Gud givit i sin uppenbarade lag, Dekalogen. Konsekvent taget måste bekännelseskriterierna räkna hit allt som inte utgör »Andens frukter» utan blott »lagens gärningar»<sup>2</sup> d. v. s. allt som inte sker spontant, fritt ur hjärtat, av kärlek, utan i stället av tvång, på grund av vissa ovidkommande hänsyn och beräkningar.

Den *kristna* sedligheten är den som vi nyss benämnde »Andens frukter», den som, framvuxen inom den kristna församlingen, har sitt upphov i den tro, som verkas av Guds Ande i nådemedlen. I motsats till den yttre borgerliga rättfärdigheten betecknas denna som en invärtes, d. v. s. personlig sedlighet, en personens, en hjärtats och sinnelagets sedlighet, en *iustitia aeterna cordis*<sup>3</sup>, *iustitia spiritualis* eller *bona opera* i egentlig mening. Det heter i Augustana: »Damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit iustitiam aeternam cordis» . . . . »Das Evangelium lehret nicht ein äusserlich, zeitlich sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens»<sup>4</sup>. Och i Konkordieformeln: »Dem Gesetz Gottes mit Herzen gehorsamen»<sup>5</sup>. Här ha vi alltså att göra med vad man kallar »Gesinnungs»-etik eller »subjektiv» etik. Inte ens begreppet om denna högre moral, den kristna, har från början blivit fullt klart utbildat i våra symboliska böcker i förhållande till religionen. Moralen dväljes helt i religionens skugga<sup>6</sup>. Eigent-

<sup>1</sup> Sol. Decl. II. 601. 53.

<sup>2</sup> Epit. VI. 537. 5—6.

<sup>3</sup> C. A. XVI. 4 och Apol. IV (II), 104. 92.

<sup>4</sup> C. A. XVI. 4.

<sup>5</sup> Epit. II. 525. 9.

<sup>6</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, s. 224—25.



ligen hade katolicismen mera blick för gärningarnas betydelse än lutherdomen. Men på katolskt håll begick man å andra sidan det felet att betrakta dem som ett slags bytesvara i förhållandet till Gud. Som en antydning om att man från lutherskt håll blott i andra hand tänkte på sedeläran, skulle t. ex. kunna nämnas, att Augustanas artikel om goda verk<sup>1</sup> först senare insprängdes i det ursprungliga utkastet och då på grund av hänsyn till den katolska kritiken<sup>2</sup>.

Och beträffande Apologien har. t. ex. Eichhorn rent av framhållit, att begreppet det kristet sedliga där fullständigt saknas. Motsatsen skulle där blott röra sig om opera civilia å ena sidan och affectus cordis erga Deum, d. v. s. religion, å den andra<sup>3</sup>. För att inte giva en ensidig bild av ståndpunkten i Augustana och Apologien böra vi dock framhålla följande. Deras författare, Melancton, var ju den av reformatörerna, som allt i från början särskilt tydligt visade sitt intresse för etiken, även om han över huvud taget var mest engagerad för den filosofiska etiken. Hans intresse märks redan utav den etiskt praktiska hållningen i Loci av år 1521<sup>4</sup>. Och i Augustana finna vi värdefulla ansatser även till en teologisk etik. M. Pfannenstill påpekar, att denna bok i sina sexton första artiklar innehåller grundritningen till en hel reformatorisk etik. Förutsättningarna framläggas (den negativa i andra artikeln, om arvsynen, den positiva i fjärde artikeln, om rättfärdiggörelsen). I sjätte artikeln (om den nya lydnaden), till vilken sedan tolfte artikeln såsom ett beaktansvärt komplement sluter sig, uppvisas det principiella sammanhang, som förbinder kristendomslivet med de givna förutsättningarna. Slutligen utvidgas betraktelsen i sextonde artikeln (de rebus civilibus) till en fri blick över de stora, sedliga livsområden, inom vilka den kristne på rättfärdiggörelsens grund har att förverkliga Guds vilja. Sedan det sålunda färdiga etiska utkastet på viktiga punkter blivit närmare utfört<sup>5</sup>, den kristna

<sup>1</sup> C. A. XX.

<sup>2</sup> J. KUNZE. Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. i Beiträge zur Förderung christl. Theol. Jahrg. 12, 1908. s. 8.

<sup>3</sup> A. EICHORN. Die Rechtfertigungslehre der Apologie. s. 428; se även K. THIEME. Zur Rechtfertigungslehre der Apologie.

<sup>4</sup> FR. SIEFFERT. i RE<sup>3</sup>V; Jfr J. C. E. SCHWARZ. Melancton und seine Schüler als Ethiker (i Th. St. Kr. 1853 I. s. 23 och 34).

<sup>5</sup> C. A. XVIII, XX, XXIII, XXIV.



sedligheten närmare bestämd gent emot naturlig sedlighet, återförd på sin subjektiva princip, på tron, samt i motsats till all onatur och allt förytligande av sedligheten fattad såsom för den enskilde bunden vid hans jordiska kallelse, upptager tjugosjunde artikeln (*de votis monacorum*) på nytt temat från sextonde artikeln för att med samma grundåskådning till utgångspunkt giva en ännu fullständigare bild av den kristliga fullkomligheten. Paralleller härtill finnas. Apologien IV (II) med sitt tillägg *de dilectione et impletione legis* tillför oss en rikedom av evangelisk erfarenhet angående framförallt laguppfyllelsens nödvändiga grund i syndernas förlåtelse. Sextonde artikeln, *de ordine politico*, utför distinktionen mellan *regnum Christi* och *regnum civile*, varjämte tjugosjunde artikeln, *de votis monasticis*, under blottande av munkväsendets osanning ställer fram den evangeliska rättfärdiggörelseläran i hela dess praktiska betydelse<sup>1</sup>.

Vi måste också nämna, att somliga fattat Apologiens ord »*fides est iustitia*» som uttryck för att sedligheten faktiskt har övervikt över religionen. Det heter: »*Fides recte est iustitia, quia est obedientia erga evangelium*»<sup>2</sup>. *Nec illa legis impletio placeret Deo nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti, ideo illa inchoata legis impletio placet*»<sup>3</sup>. Man har tolkat detta så, att tron innebär rättfärdiggörelse, därför att den uppfyller det krav, som Gud uppställt härför. Gud är inte nöjd med den katolska verkheligheten, de blott yttre sedliga prestationerna, utan han fordrar någonting djupare, det inre, rätta sinnelaget. Tron är just denna inre prestation, som tillfredsställer Gud. På detta sätt har man emellertid inte helt lämnat katolicismens betraktelsesätt av förhållandet mellan Gud och oss som ett lagförhållande med krav och belöningar. Fattas tron som en prestation, låt vara av bättre slag än katolicismens, så har man i själva verket återbördat gärningsläran. Den har insmugit sig igen på en bakväg. Mot en sådan inkonsekvens gentemot reformationens centrala idé om rättfärdiggörelsen har det opponerats från många håll, och man har betonat, att vi blott på grund av trons föremål, Kristus, blott på grund av att det är på honom, som vår tro riktar sig, »*propter Christum*»,

<sup>1</sup> M. PFANNENSTILL, Om Gudsbelätet, s. 74—75.

<sup>2</sup> Apol. (III), 140, 187.

<sup>3</sup> Apol. (III), 148, 247.



bli rättfärdiggjorda och inte på grund av trons art att vara en personlig prestation av oss. »Deinde non hoc tantum docemus, quomodo fieri lex possit, sed etiam quomodo Deo placeat, si quid fit, videlicet non quia legi satisfaciamus sed quia sumus in Christo»<sup>1</sup>. Flera liknande ställen kunde anföras. Att åtminstone huvudsynpunkten i Apologien varit den sistnämnda, förefaller oss närmast liggande<sup>2</sup>. Vi anse oss alltså inte behöva pruta av på tesen, att det religiösa visserligen dominerar i Apologien, men att det kristet etiska också har sin fasta plats där, låt vara som en företeelse av andra ordningen, vars begreppsmässiga fixering inte blivit tillbörligt uppmärksammas. Inte heller i de övriga bekännelseurkunderna har den kristna sedlighetens begrepp blivit klargjort i sin självständighet.

Av intresse är det att undersöka, huruvida det i våra bekännelseskrifter sker någon avknappning på den kristna sedlighetens omfång, så att den inte genomgående åtföljer det specifikt religiösa. Finns det någon punkt, där det sedliga inte får vara med, där det religiösa således är alldeles ensamt? För att klargöra denna fråga är det nog lämpligt att skilja mellan tvänne synpunkter, den om de reella impulserna till sedligt liv, och så synpunkten om det formella samvetskravet. Först då några ord om frågan, huruvida det sedliga i betydelse av fröet eller den reella impulsen till sedligt handlande ständigt åtföljer det religiösa. Den reformatoriska grundkonceptionen kommer säkerligen bäst till uttryck genom teorien om en fullständigt genomförd, organisk samhörighet mellan det religiösa momentet och det sedliga handlandet med fullständig samtidighet mellan dem men med logisk prioritet för det religiösa, som ständigt ger impuls till sedlighet. Även det mest intimt religiösa uti religionen har sin oförytterligt sedliga sida<sup>3</sup>. De förhålla sig till varandra enligt reformationen som tillägnelse och hängivelse<sup>4</sup>, eller som receptivitet och produktivitet, dock med den skillnaden, att våra

<sup>1</sup> Apol. (III), 112, 19.

<sup>2</sup> För dem, som önska en mera ingående orientering i frågan, hänvisa vi särskilt till A. WARKO, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie, och J. KUNZE, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie.

<sup>3</sup> Jfr N. J. GÖRANSSON, Religion och moral, s. 135, och H. ROSÉN, Förhållandet mellan moral och religion, s. 200 m. fl.

<sup>4</sup> H. MARTENSEN, Den kristliga etiken, Allmänna delen, 2 uppl., s. 104.



symboliska böcker på grund av sin opsykologiska ståndpunkt hellre skulle kalla det passivitet och aktivitet. Ur det religiösa härflyter »eine quellende Liebe», som Luther säger, i förhållande till både Gud och människor. När Luther framhåller, att eftersom Gud inte behöver vår kärlek, så låter han den gå vidare till människorna, betyder inte detta, att sedligheten blott skulle bestå i vårt förhållande till människorna, under det att förhållandet till Gud skulle utgöra religionen. Denna distinktion synes inte träffa vad Luther menat. Att Gud låter vår kärlek gå vidare till människorna, utesluter inte, att vi böra älska Gud ändå, fastän han inte behöver vår kärlek. Det är en utav de tankar, som man oftast möter hos reformatörerna och i våra bekännelse-skrifter, att sedlighet, kärlek och goda gärningar böra följa på tron. Så både i de bägge Melanchtonska bekännelseböckerna<sup>1</sup> och i Luthers katekeser, där förklaringarna till buden börja med orden: »Vi skola frukta och älska Gud, så att — — —». Likaså i Schmalkaldiska artiklarna<sup>2</sup>. Och i Konkordieformeln heter det: »— gute Werke dem wahrhaftigen Glauben gewisslich und unzweifelhaft folgen als Früchte eines guten Baums»<sup>3</sup>. »Die Liebe — dem Glauben gewisslich nothwendig folget»<sup>4</sup>.

Och att detta åtföljande är simultant, åtminstone enligt den ursprungliga reformatoriska intentionen, därpå tyda åtskilliga omständigheter. Nämligen först och främst den, att Luther så kraftigt höll på enheten av iustificatio och regeneratio. Den rättfärdiggörande tron är själv ett nytt liv i oss. Den bringar Kristus och hans Ande in i vårt hjärta. Det är därför den gör oss rättfärdiga<sup>5</sup>. Även Melanchton satte från början likhetstecken mellan iustificatio och regeneratio<sup>6</sup>. Men år 1529 fann han i anslutning till Paulus, att rättfärdiggörelse är detsamma som syndaförlåtelse<sup>7</sup>. I Apologien talas om rättfärdiggörelsen än som ett Gerechtmachen, en real förändring, än såsom en Gerechterklärung<sup>8</sup>. Det förra anses som grundtanken av Eichhorn, det senare av Kunze. Till

<sup>1</sup> T. ex. C. A. VI: Apol. IV (II). 100. 77; 108. 111; 112. 20.

<sup>2</sup> Theil III. XIII. 2.

<sup>3</sup> Epit. IV. 531, 6.

<sup>4</sup> Sol. Decl. III. 615. 27.

<sup>5</sup> CHR. E. LUTHARDT. Luthers etik. s. 4.

<sup>6</sup> C. R. 14. 1079.

<sup>7</sup> C. R. 15. 444.

<sup>8</sup> R. SEEBERG. Lehrbuch der Dg IV: 2. 2. u. 3. Aufl., s. 403--04.



förmån för Eichborns åsikt kan man åberopa sådana yttranden som detta: »iustificari significat iustos effici seu regenerari»<sup>1</sup>. Seeberg påpekar i sista upplagan av sin dogmhistoria<sup>2</sup>, att när Melancton i Apologien mera sporadiskt vill ha fram rättfärdiggörelsen i forensisk mening, tillfogar han ordet »hic» eller »hoc loco» (t. ex. Apol. (III), 139, 184 och 131, 131). J. Kunze framhåller bl. a., att den språkstatistiska synpunkten talar emot Eichborns mening, i det att iustos effici blott sällan förekommer i artikeln om rättfärdiggörelsen och efter denna artikel så gott som aldrig. Däremot användes formeln iustos reputari mycket ofta, t. ex. i artikeln de dilectione et impletione legis tjugoen gånger, iustos effici däremot blott en enda gång (J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie, s. 12). En tanke i Apologien, som i varje fall uttrycker den intima, simultana förbindelsen mellan det religiösa och det etiska, är den förutnämnda: fides est iustitia.

I Konkordieformeln finna vi, att rättfärdiggörelse och ny födelse klart och konsekvent skiljas åt<sup>3</sup>. Detta behöver naturligtvis inte i och för sig vara något tecken på att samtidigheten blivit störd. Men så mycket torde kunna sägas, att Konkordieformeln icke motsätter sig den begynnande tendens, som, förbådd redan av Melancton och tydligt märkbar hos Flacius, efterhand utbildade sig i ortodoxismen och där ej alltid undgick att låta de olika momenten följa tidligt, mekaniskt på varandra<sup>4</sup>.

Vidare finner tanken om samtidigheten av det religiösa och det sedliga livet sitt stöd i den för reformatörerna och bekännelseskriterierna gemensamma tanken, att den religiösa tron förloras av en människa, som inte låter en sann bättring och kärlek följa på tron utan framhärdar i att synda mot samvetet<sup>5</sup>. Lika litet som det religiösa kan bevaras hos den, som är avsiktligt osedlig, lika litet kan det överhuvudtaget finnas till hos en sådan människa. Därför måste den som har religiös tro också ha sedlighet. Ty enligt bekännelseskriteriernas tankegång existerar det ingen

<sup>1</sup> Apol. IV (II), 100, 72 och (III), 108, 117; se närmare O. RITSCHL, *Das Protestantismus II*, s. 252 f.

<sup>2</sup> R. SEEBERG, *O. a. a.*, s. 404.

<sup>3</sup> Sol. Decl. III, 615, 28 och III, 618, 39.

<sup>4</sup> G. AULÉN, *Dogmhistoria*, s. 278.

<sup>5</sup> Epit. III, 530, 17.



nollpunkt på det andliga området, utan antingen är man god eller ond. Detta, att tro och sedlighet äro s. a. s. nödvändigt sammanväxta, innebär naturligtvis ej, att sedligheten skulle vara orsak till den religiösa uppgörelsen med Gud. Det är i stället tron, som är den orsak, vilken nödvändigt för med sig sedlighet.

Något i bekännelseskriterierna, som kunde tyckas strida emot vår teori om förhållandet mellan det religiösa och det sedliga, är ett sådant yttrande som detta av Luther i Schmalkaldiska artiklarna: »Was an demselben (det är fråga om de goda verken) auch noch sündlich oder Mangel ist, soll nicht für Sünde oder Mangel gerechnet werden eben um desselben Christi willen»<sup>1</sup>. Här drives irrationaliteten i ordalagen ända därhän, att det blir synden, inte bara syndaren, som av Gud räknas såsom rättfärdig. Därmed skulle onekligen den gudomliga imputationsakten upphäva all etik. De katolska kritici skulle då ha rätt gentemot Luther. Men vad Luther egentligen vill ha sagt, förtydligas av det uttryckssätt, han annars brukar använda i denna sak, nämligen att Gud förklarar just syndaren rättfärdig trots hans synd. Och detta antydes för resten även på ifrågavarande ställe, då det omedelbart efteråt heter: »sondern der Mensch soll ganz, beide nach Person und seinen Werken, gerecht und heilig heissen und sein». I och med det att »anden» genom rättfärdiggörelsen blivit herre över »köttet» hos oss, i och med att den ena delen av vår person fått en viss art, kan genom synekdoke, d. v. s. genom att sätta delen såsom beteckning för det hela, personen som helhet betraktad sägas ha fått denna art<sup>2</sup>. Det är just det stora, irrationella men på samma gång i högsta mening etiska uti reformationens lära om rättfärdiggörelsen, att Gud, den helige, tager initiativet till ett närmande till syndaren och så rättfärdiggör honom trots sitt hat mot hans synd.

Det andra problemet, vi hade att behandla angående den kristna sedlighetens omfattning i jämförelse med religionen, rörde sedlighetens mer formella sida. Får själva samvetskravet, känslan av sedelagens bud, ständigt ingå i det kristliga medvetandet, eller skall det utmönstras ur den av nåden befruktade sinnesstämningen? Vad lärde först och främst Luther själv om lagen i detta

<sup>1</sup> Schmalk. Art. Theil III, XIII, 2.

<sup>2</sup> O. RITSCHL., Dg des Protestantismus, II, s. 185.



fall?<sup>1</sup> På det hela taget var Luther under sina första reformationsår mera angelägen om att visa, att lagen blivit uppfylld genom nåden. Längre fram uppträdde han alltmera överlägset gentemot lagen. Skillnaden visar sig tydligt, om man jämför med varandra den tidigare kommentaren till Galaterbrevet 1519 och den senare 1535<sup>2</sup>. Vad som tycks vara det dominerande i hans tankegång, är dock detta, att den troende kristne slipper att ständigt hålla uppe medvetandet om lagens krav i sitt trosliv. Han måste helt enkelt se bort ifrån lagen, glömma, att den finns till. Ty annars kan han inte ha riktig frid i sin själ<sup>3</sup>. »In loco iustificationis» får lagen inte vara med. Ty den påpekar ständigt synd och brist och väcker därigenom oro och anfäktning. Den är »en djävul för samvetet». Den får inte komma med, då anfäktningarna skola tagas bort, ty den är ju själv anledning till anfäktningarna. Den skall uträtta Guds opus alienum, hans »främmande», underordnade verk: att väcka samvetsångest, kännedom om synden, förkrosselse, hat mot synden och begär efter att bli befriad från den, och har det syftet att döda våra onda begärelser<sup>4</sup>. Men eftersom den väcker samvetsångest, är den en fiende, som bör bekämpas tillika med synd, död och djävul. Det är själasörjaren med den varma omsorgen om anfäktade själar, som här talar. De skarpa huggen mot lagen avse att bereda väg för tröst och frid. I samvetet, vårt religiösa organ, skall så »nåden allena» få utföra Guds »opus proprium», hans »eget» verk. Genom nåden är en kristen fri från lagen. »För den rättfärdige är ingen lag satt» (1 Tim. 1:9).

Men denna frihet skall inte fattas på det sättet, att Guds nåd skulle kränka Guds lag. Ty båda äro gudomliga, yttringar av samma organiskt enhetliga gudomliga väsen i dess kamp för vår frälsning. Luther var ingen antinomist, något som hans strid med Agricola tydligt visar<sup>5</sup>. Men vi kristna äro »fria» och upphöjda i förhållande till lagen, tack vare det att nåden i Kristus

---

<sup>1</sup> Jfr. A. RUNESTAM, Den kristliga friheten hos Luther och Melancthon, s. 135—71; G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 183; E. BILLING, Luthers lära om staten, s. 66 f.; P. WERNLE, Der evangelische Glaube, I, s. 130.

<sup>2</sup> A. RUNESTAM, O. a. a., s. 148—50.

<sup>3</sup> O. SCHEEL, Martin Luther, II, s. 331.

<sup>4</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, Kap. 30.

<sup>5</sup> O. RITSCHL, O. a. a., II, s. 223—25.



uppfyllt lagen oss till godo och därmed förvandlat förhållandet mellan oss och lagen. Vår tidigare ställning under lagen blir i rättfärdiggörelsen förvandlad till ett över lagen, men så, att vi leva uti lagen, d. v. s. uppfylla den frivilligt, utan tvång. Kärleken gör, att vi uppfylla lagen utan att tänka därpå. Alltså, den kristna sedligheten blir inte bara en torr laguppfyllelse utan ett spontant uttryck för vår tro. På samma gång som lagen har betydelse för den kristne, såtillvida som han alltjämt är köttslig, har den också relation till honom såsom andlig. »Innehållet i lagen sammanfaller nämligen med det goda, som vi skola förverkliga såsom trons frukt.» För så vitt som lagens innehåll är uttryck för Guds vilja, har således lagen en förblivande giltighet även för den kristne såsom kristen. Det finns då en saklig överensstämmelse mellan trossedligheten och lagens innehåll. Men lagen är däremot avskaffad, för så vitt den har karaktären av tvång, ty intet gott verk sker »ohne ein heiteres, williges, fröhliches Herz oder im Geiste der Freiheit»<sup>1</sup>. Lagen är en tjänare åt nåden. Guds nådefulla sinnelag är det överordnade. Evangelium uttrycker det personligt varma i Guds förhållande till oss. Lagen fordrar, att vi skola taga emot evangeliets gåva och kraft. Det är inte egentligen fråga om någon mekanisk motsats mellan lag och evangelium, de båda stormakter i reformationen, till vilka allt annat hänför sig. Resultatet blir, att vi i de stunder, då Guds tröst och frid uppfyller oss, visserligen uppfylla lagen men utan att tänka därpå. I samma ögonblick som tanken på lagens krav ånyo döke upp i vårt medvetande, skulle friden vara störd. Lagen är och förblir vår fiende.

Men ändå! Det finns enstaka yttranden av Luther, som tyda på ett intimare förhållande till lagen. Han kan verkligen någon gång tala om en amor legis! Det sker, när han i sin botlära vill avvärja grumlade motiv till ångern. Egoistisk fruktan för straff är inte det rätta skälet till ånger, utan den bör framgå ur känslan av att man kränkt lagen. Denna känsla innebär erkännande av det berättigade i lagens krav. Och det är just detta erkännande, Luther kallar amor legis eller amor iustitiae<sup>2</sup>. Men denna amor iustitiae behöver inte nödvändigt innebära något

<sup>1</sup> G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 183.

<sup>2</sup> A. GALLEY, Die Busslehre Luthers, s. 38.



annat än insikten om att man inte älskar rättfärdigheten <sup>1</sup>. Något mera positivt tycks ej ligga däri vis à vis lagen <sup>2</sup>. Det stannar nog vid att Luther på det hela taget ger sin kärlek åt Gud men inte åt lagen. Denna är en fruktansvärd fiende, som han inte vill ha att göra med i sitt högsta, intimaste förhållande till Gud.

Om vi nu från denna summariska framställning av den mest framträdande tendensen i Luthers författarskap i allmänhet gå till de bekännelseskifter, som härröra från honom, finna vi, att deras framställning om lagen rätt väl stämmer överens därmed. De båda Katekeserna säga ingenting om det ifrågavarande problemet. Stora katekesens förtjänst att fördjupa lagbegreppet i motsats till katolicismen <sup>3</sup> till att först och främst innefatta den förra tavlan och sätta första budet såsom »die Schele oder Vögel im Krantz, dass Ende und Anfang zu Haufe füge und alle Gebot zusammenhalte» <sup>4</sup> samt framhålla även den positiva sidan av buden, allt detta berör inte direkt vårt problem. Schmalkaldiska artiklarna säga visserligen, »dass das Gesetz gegeben sei von Gott, erstlich der Sünden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheissen und Anbieten der Gnaden. Aber solches ist der Bosheit halben, so die Sünde im Menschen gewirket, übel gerathen» <sup>5</sup>. Och faktiskt retar lagen i stället en del människor till fiendskap — »eines Theils (av människor) sind davon ärger worden, als die dem Gesetze feind sind» <sup>6</sup> — och gör andra till hycklare — »die andern werden blind und vermessen, lassen sich dünken, sie halten und können das Gesetz halten aus ihren Kräften: daher kommen die Heuchler und falsche Heiligen» <sup>7</sup> och väcker syndmedvetandet, längtan efter befrielse från synden men därtill knot och fientlighet mot Gud — »die Erbsünde mit den Früchten und allem offenbare. Damit wird er (der Mensch) erschreckt, gedemüthiget, verzagt, verzweifelt, wollte gern, dass ihm geholfen würde, und weis nicht

---

<sup>1</sup> A. GALLEY, O. a. a., s. 49.

<sup>2</sup> För den som önskar bli mera i detalj initierad i denna svärlösta fråga, hänvisas till A. GALLEY, O. a. a., s. 38—49.

<sup>3</sup> FR. BARTELS, Die Sittenlehre der ev. luth. Kirche, s. 45.

<sup>4</sup> Der grosse Kat., 447. 326.

<sup>5</sup> Theil III. II. 1.

<sup>6</sup> Theil III. II. 2.

<sup>7</sup> Theil. III. II. 3.



wo aus, fähet an, Gott feind zu werden und zu murren»<sup>1</sup>. Allt detta är just inte ägnat att hedra lagen. Först och främst är det specifika syfte, som Gud har med lagen, av den beskaffenhet, att man bör tänka så litet som möjligt på lagen i samband med verkligt högre sedlighet. På den kristna sedlighetens område bör nämligen inte synpunkten om lön och straff få spela in, något som vi skola tala mera om i det följande. I den mån här säges, att det säregna för lagens verksamhetssätt just skulle vara att hota med straff eller locka med belöning, har lagen blivit betydligt degraderad. Onekligen ligger det närmast till hands att anse dessa genuint lutherska bekännelseurkunder representera ett avböjande svar på frågan, huruvida lagen får höja sin röst även i den kristnes intimaste hänblickande till Gud.

Melanchton hade med sitt starkare intresse för det etiska mera sinne för lagens positiva betydelse för de troendes liv än Luther. Melanchtons humanism, som under de första åren av hans samvaro med Luther hade trätt mycket tillbaka, började redan år 1522 åter yppa sig, då Luther ville föra honom över från filosofiska till teologiska fakulteten<sup>2</sup>. Och därmed följde bl. a. ett allt starkare framhävande av lagen<sup>3</sup> under inverkan från stoicismen, Cicero och de av denne influerade juristerna. Herrlinger anser, att lagsynpunkten framträder redan i Augustana, så att rättfärdiggörelsen har att bekräfta sig inför samvetet. Han finner beviset därför i följande ord: »Tota haec doctrina» (om rättfärdiggörelsen) »ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest»<sup>4</sup>. Enligt vår åsikt kan detta nog vara meningen. Men fullt bevisande är det inte. Det kan också bara betyda, att man ej kan inse rättfärdiggörelsen genom tron på Kristus, förrän man upplevt »samvetets förskräckelser», men att dessa senare försvinna i och med trons inträde, såsom fallet är enligt Luther.

I Apologien är lagbetraktelsen mera skönjbar. Troeltsch

<sup>1</sup> Theil III. II, 4—5.

<sup>2</sup> G. KAWERAU, Luther und Melanchton in ihren persönlichen Verhältnissen zu einander, i Deutsch-evangelische Blätter, 1903, s. 40 f.

<sup>3</sup> E. TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton, 1891, s. 162; A. RUNESTAM, Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, s. 238.

<sup>4</sup> C. A. XX, 17; HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 221.



anser t. o. m., att lagen där redan har tyngdpunkten, ehuru ännu omedvetet för Melanchton själv<sup>1</sup>. Det heter t. ex. på ett ställe: »ideo iustificamur, ut iusti bene operari et oboedire legi Dei incipiamus. Ideo regeneramur et Spiritum Sanctum accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem Dei»<sup>2</sup>. Rättfärdiggörelsen har enligt detta yttrande sitt mål i uppfyllandet av lagen. Lagsynpunkten och ej nådesynpunkten är alltså den översta. Ett annat sådant ställe i samma skrift är följande, hämtat ur den tyska texten: »das Gesetz macht niemands gerecht für Gott, so lange es uns anklaget». Men när vi »an Christo Trost suchen», då gör kanske lagen oss rättfärdiga förmedelst Kristi förtjänst<sup>3</sup>. Ehuru sådana enstaka uttryckssätt kunna uppletas, anse vi dock för vår del, att grundtendensen i Apologien är en annan<sup>4</sup>. Den framträder i det kraftiga sätt, varpå denna skrift tjänar sitt historiska syfte att utgöra en polemik mot katolicismens laglära och verkhelighet. Guds nåd och evangeliet såsom en tröst för kvalda samveten intaga främsta platsen<sup>5</sup>. Laguppfyllelsen blir inte så ofta målet för rättfärdiggörelsen utan i allmänhet verkan därav. Warko anser, att lagförhållandet i Apologien i stort sett rent av upphäves genom nåden och anför som uttryck därför, att det mer lagiskt klingande »iustificari» ofta ersättes med »consequi remissionem peccatorum», »iustificare» med »salvare», »iustus» med »acceptus Deo». Särskilt finner han det påfallande, hur ofta »acceptus» användes i st. f. »iustus» uti oktavupplagan. Många gånger påpekar Melanchton ju även, att iustitia ej bör tagas i vanlig mening såsom iustitia legis<sup>6</sup>.

I Melanchtons följande skrifter jämnställes däremot lagen helt och hållet med evangelium. Den blev nu uttryck för en evig och oföränderlig ordning i Guds väsen<sup>7</sup>. Och denna ord-

---

<sup>1</sup> E. TROELTSCH, O. a. a., s. 182.

<sup>2</sup> Apol. (III), 146, 227—28.

<sup>3</sup> Apol. (III), 115, 37.

<sup>4</sup> Jfr A. WARKO, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie, s. 208.

<sup>5</sup> Se t. ex. Apol. IV (II), 96, 55; IV (II), 101, 79; (III), 116, 40.

<sup>6</sup> A. WARKO, O. a. a., s. 233—34.

<sup>7</sup> C. R. 12: 23, 402, 405, 639.



ning erhöill övervikten över evangelium<sup>1</sup>. Rättfärdiggörelsen fick sitt ändamål i den nya lydnaden<sup>2</sup>. Ifrån en sådan ståndpunkt är det konsekvent, att lagen får vara med även i det högsta gudsförhållandet. Den representerar ju den förnämsta sidan av Gud själv. I alldeles samma riktning pekar även Melanchtons åsikt om lagens och den nya lydnadens återverkan på tron. Det är ju något säreget för Melanchton i motsats till Luther, att Melanchton håller på de goda gärningarnas betydelse för vår ställning till Gud. »Att låta det goda samvetets rättfärdighet, som vilar på egna goda gärningar — låt vara under förutsättning av tron — gälla något, det är för Luther detsamma som att låta lagen träda i stället för evangelium.»

Men enligt Melanchton erhåller den troende ny kraft genom det goda samvetets blick på lagen och på sin överensstämmelse med denna<sup>3</sup>. Felet i Melanchtons åsikt är, att i samma mån som förhållandet till Gud förnämligast blir ett lagförhållande och blott i andra hand en relation på grund av Guds nåd, så förbleknar den omedelbart personliga arten av vårt förhållande till Gud. Och denna Melanchtons tankegång fick stor betydelse för framtiden. Även i Konkordieformeln möta yttranden, som ställa laguppfyllelse som högsta målet. Så heter det: »Darum von dem Sohn Gottes erlöset worden, dass sie sich in demselben Tag und Nacht üben sollen»<sup>4</sup>. Tendensen att alltmer betona lagen bröt sedan fullständigt igenom i ortodoxien.

En punkt finns, där vi nog få medgiva, att bekännelsen åtminstone i viss mån äventyrar den reformatoriska läran om Guds nåd genom att lagen göres till överordnad faktor. Vi tänka på försoningsläran<sup>5</sup>. Reformatorerna övertogo ju den anselmska uppfattningen om försoningen, och denna inflöt i våra symboliska böcker. Men hur skall man med denna kunna för-ena Luthers irrationella åsikt om nåd och evangelium i deras absolut överordnade ställning gentemot allt vad lag heter? Nog

<sup>1</sup> Se närmare A. RUNESTAM. Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton, s. 240—43. 278.

<sup>2</sup> Jfr O. RITSCHL. Dg des Protestantismus. II. kap. 31.

<sup>3</sup> A. RUNESTAM. Den kristliga friheten hos Luther och Melanchton s. 282.

<sup>4</sup> Epit. VI. 536. 2.

<sup>5</sup> O. RITSCHL. Dg des Protestantismus. II. kap. 37.



har Luther själv i sin mäktiga religiösa upplevelse sprängt den anselmska satisfaktionsteoriens juridiska bojar och även fällt sporadiska yttranden, som visa, att han ej är nöjd med en lagiskt utmätt »tillfyllestgörelse» utan låter Kristus överbjuda lagens krav<sup>1</sup>. Ja, han kunde t. o. m. uttala sig emot allt vad lagsynpunkter heter, såsom vi förut antytt. All lag, det må vara mänsklig eller gudomlig, är upphävd<sup>2</sup>. Men han har dock tillåtit, att Anselms framställningssätt i huvudsak fick stå kvar med sina juridiska element och fördunkla evangeliets personlighetsprincip. Melancton följde Anselm mera troget, än Luther gjorde. I mån som våra bekännelseskifter fatta försoningen på Anselms sätt, blir konsekvensen den, att människan kan framträda inför Gud med juridiskt anspråk på saligheten som en ekvivalent till Kristi förtjänst. Därmed störes den personligt varma förbindelse mellan Gud och oss, vari han ger oss all sin rikedom gratuito. Lagen förer regementet. Och detta är oriktigt. Men är det också oriktigt, att lagens »du bör» får oavlåtligt ljuda i vår själ även i fridens stunder? Har Luther rätt i att lagen måste vara uteslängd från fridens rum? Får inte det formella sedliga kravet gå hand i hand med det specifikt religiösa livet på varje punkt? Vill någon inte släppa in lagen överallt, så betyder detta, att han mottager friden med Gud utan hänsyn till om detta är rätt eller ej i och för sig. Man bryr sig inte om, hurudan Guds gåva egentligen är beskaffad. Det är nog med att den ger lycka. Det kan lätt ligga något evdämonistiskt häri. För att undvika sådant, måste man låta sitt innersta rättsmedvetande få vara med och säga sitt »ja» till Guds gåva. Då blir religionen genomgående etisk.

Vi ha förut nämnt, att våra symboliska böcker uppdelar sedligheten i iustitia civilis och kristen sedlighet. Att de så göra är ingen tillfällighet utan sammanhänger med en allmän religionshistorisk lag. Det är en genomgående företeelse, att mera djupt anlagda, innerliga former av religion vare sig oändlighetsmystiska eller personlighetsmystiska<sup>3</sup>, i och med denna

<sup>1</sup> E. A., 11, 296 f. Jfr F. ALIN, Försoningen, s. 269—70; A. RUNESTAM, Den kristliga friheten hos Luther och Melancton, s. 138.

<sup>2</sup> E. BILLING, Luthers lära om staten, s. 66—67.

<sup>3</sup> Visserligen har Fr. Heiler rätt i, att denna av N. Söderblom införda



sin karaktär, åtminstone till en viss grad, ställa intresset för de redan befintliga ordningarna i världen i skymundan. Så var det med kristendomen redan i dess första begynnelse. För dem som levde för himlen, blev det inte mycken uppmärksamhet kvar för de förgängliga tingen här nere. Den som varje stund väntade på att få träda fram inför Guds domstol, hade inte mycket övrigt för den världsliga staten och dess domare. Dessa tolererades, det är nästan allt. Förhållandet till dem gled lätt över i att bilda ett sekundärt, lägre område av livet. Den religiösa upplevelse, som var reformationens stora företrädare, intog med rätta sinnen. Och det må vara förlåtet, att man på grund av mänsklig begränsning inte i tillbörlig grad lyckades se andra värden utan med en viss exklusivitet höll sig till *det specifikt kristliga*, till vad den rättfärdiggörande tron på Kristus gav. Reformationens personlighetsreligion medförde ett personligt trosbegrepp såsom följden av ett personligt begrepp om Guds nåd. Religionen blev något helt och hållet inre. Detta kom man lätt att hävda på sådant sätt, att det yttre livet i viss mån förbisågs. Frälsningen genom Kristus kom att stå på ett plan för sig, medan allt annat hänfördes till de för mycket tillbakasatta biomständigheterna. Timlighetens värld, det humana livet och överhuvud taget allt, som ej bär kristen prägel, blev av föga intresse i och för sig. Det framträdde en dualism mellan Guds frälsningsordning och hans skapelseordning, mellan det specifikt kristliga och det naturvuxna, mellan den kristnes ställning i Guds rike och i världen<sup>1</sup>. All personlig, andlig relation till Gud tänktes enbart förmedlad genom nådemedlen i den kristna församlingen. Man saknade tillräcklig blick för Guds inverkningar på människan inom det rent naturliga livets sfär och inom främ-

---

distinktion ännu inte är inarbetad i sprakbruket inom teologien (FR. HEILER, Evangelisk kristendom och mystik, i Religionen och tiden. Sv. kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1919), och visserligen har C. Dymling rätt i att denna distinktion inte låter mystiken förbli en särskild riktning inom religionen (C. DYMLING, Mystiker, s. 17 f.), men för vår del finna vi det mer tilltalande att kunna räkna mystiken — d. v. s. det drag, som består uti, som P. Eklund säger, innerligheten och det hemlighetsfulla — med till väsendet i religionen, på samma gång som man med hänsyn till bejakandet eller förnekandet av personlighetslivet har möjlighet att tala om olika mystiska riktningar.

<sup>1</sup> E. TROELTSCH, Die Soziallehren, s. 476 ff.



mande religioner. Den gudomliga motivationen till klarnande religion och förhöjd sedlighet på dessa områden vann föga beaktande. M. a. o. Guds allmänna uppenbarelse, ja, den utomkristna uppenbarelsen i allmänhet, blev i ej ringa grad isolerad från den kristna och förbisedd. Därmed blev givetvis också den sedlighet, som uppstår på den allmänna uppenbarelsens grund, utsöndrad från den kristna och ställd på en tämligen undanskymd plats. Som mellanorsak till undanskjutandet av det yttre livet för det inre fungerade den lära, som man på grundval av sin kristna erfarenhet av »rättfärdiggörelsen genom tron av nåd allena för Kristi skull» trodde sig böra utforma angående den naturliga människans beskaffenhet och angående synden. I denna lära fråntog man den naturliga människan all inre sedlig kvalitet. Luthers upplevelse av den alltid och överallt verksamme Guden räckte egendomligt nog inte till för honom att organiskt förbinda den naturliga människans livsområde med den »nya» människans under Guds enhetliga verksamhet. Han gav »keine allgemeine geschichtsphilosophische Regel» härför, som Seeberg uttrycker sig<sup>1</sup>. Den ansats till en enhetlig tankegång i saken, som möter i Luthers åsikt om sambandet mellan evangelium och lagen och mellan lagen och naturrätten, d. v. s. förnuftets medfödda riktning på det sedliga<sup>2</sup>, blev inte helt genomförd.

I den systematiska framställningen av läran, som ju dock skulle omfatta inte bara det centralt kristliga utan även det sekundära, tog sig dualismen uttryck i att man uti reformations-tidens teologi sidoordnade en mängd loci med varandra utan någon organisk enhetlighet. Man förmådde inte genomföra idéen om frälsningens faktum såsom den springande punkten för hela systemet. Motsättningen i våra symboler mellan filosofisk och kristen sedlighet sammanhänger med att undersökningen av den förra på den tiden inte nått sådan höjd som senare. Man rörde sig enbart med innehållsetik och hade inte blick för den formella etiken. Därför reserverade man för den kristna etiken ensam det bindande, helgden i kravet och det goda samvetets frid. Man förstod inte, att samvetskravet liksom harmonien i samvetet är någonting rent formellt, någonting som är oberoende

<sup>1</sup> R. SEEBERG, Dg, Bd 4, 1. Abteilung, s. 179.

<sup>2</sup> R. SEEBERG, O. a. a., s. 179 och 202—3; jfr E. TROELTSCH, Die Soziallehren, s. 532—41.



av vilket innehåll man har i sitt samvete. Vad det kommer an på är blott, att man följer det innehåll, som finns där. I mån som man det gör, infinner sig samvetsfriden, även om man rör sig med ett innehåll, som står långt efter det kristna.

Vad angår främmande religioners sedlighet, förelåg ännu inte det stora bevismaterial, som modern religionshistorisk forskning förebragt för tesen, att det på många håll inom icke kristna religioner finns en sedlighet, som inte bara är utvärtes utan är av djupgående inre art.

En omständighet, som bidragit till motsättningen mellan kristen sedlighet och *iustitia civilis*, är också det komplex av teoretiska föreställningar, som reformatorerna trots allt ändå övertogo från medeltidskyrkan. Det torde inte ha varit utan allt inflytande på dem, att begreppsmotsatsen mellan kristen och filosofisk sedlighet, övernaturlig och naturlig sedlighet, med denna sistnämndas olika kardinaldygder, blivit mer och mer inarbetad i det allmänna medvetandet alltsedan Petrus Lombardus' och Thomas' tid. Det nya i de reformatoriska synpunkterna hindrade inte, att man i viss mån blev sittande kvar i distinktionen mellan det kristligas och den platonskt-stoiskt tolkade aristotelismens »naturliga» område<sup>1</sup>. Den nyplatoniserande mystiken var kanske på grund av förmedlingen genom Augustinus inte alldeles utan sin betydelse för reformationstidens tänkande. Luther hade under sin klostertid i Erfurt studerat såväl den grekiska kontemplativa mystiken hos en Pseudo-Dionysius Areopagita som den romanska, kontemplativt etiska hos Bonaventura och Bernhard. På hösten år 1509<sup>2</sup> började så Luther flitigt studera Augustinus och mottaga inflytelser från honom inte bara av hans nådelära utan kanske även i någon mån av hans nyplatoniserande metafysik. Och år 1516 började den germanska, etiskt spekulativa mystiken åtskilligt, ehuru ej epokgörande<sup>3</sup>, inverka på honom genom Taulers predikningar och *Theologia Deutsch*,

<sup>1</sup> E. TROELTSCH. Grundprobleme der Ethik. i Z. Th. K., 1902. s. 49.

<sup>2</sup> P. TSCHACKERT. Die Entstehung der luther. u. reformierten Kirchenlehre, s. 37—38.

<sup>3</sup> O. SCHEEL. Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief, s. 201.



vilket senare arbete Luther då utgav<sup>1</sup>. A. W. Hunzinger har kanske inte alldeles orätt, då han söker påvisa nyplatonskt mystiska rudiment i Luthers lära<sup>2</sup> med mekaniskt motsatsförhållande mellan yttre och inre, synligt och osynligt, ofullkomligt och fullkomligt o. s. v., detta särskilt i Luthers Psalmföreläsningar från åren 1513—16. A. Th. Jørgensen framför också i viss mån nämnda anmärkning. Han påpekar, att Luthers distinktion mellan inferiora och superiora, lägre och högre, yttre och inre härrör från den pseudoaugustinska, nyplatoniserande skriften *Hypognosticon*<sup>3</sup>. Där möta vi nästan ordagrant Luthers uppräknings av humant sedliga ting: att odla jorden, äta och dricka, ha en vän, ha kläder, bygga hus, taga till äkta o. s. v. Visserligen opponerar Tschackert sig emot anmärkningen för nyplatonism hos Luther och framhåller, att Luther i alla sina bibelutläggningar för övrigt från de år, som Hunzinger särskilt åsyftar, åren 1513—16, t. ex. föreläsningarna över Romarebrevet 1515—16, lagt huvudvikten på den religiösa synpunkten<sup>4</sup>. Och Jørgensen säger också, att medan distinktionen mellan inferiora och superiora enligt typisk nyplatonsk tankegång är ontologisk med panteistiskt gudsbegrepp, så var den däremot för Luther personlig och rent religiös<sup>5</sup>. O. Scheel finner inte heller några vidare nyplatonska moment i Luthers teologi<sup>6</sup>. Men konsekvent religiös och personlig kan man väl ändå knappast säga, att Luthers ståndpunkt var. Det finns ju dock åtskilligt i hans uttalanden, som tyder på att han stundom inte bara lånat nyplatonismens terminologi utan även något av dess innehåll. Nog är det väl av sådana

---

<sup>1</sup> P. TSCHACKERT, O. a. a., s. 39—40. Angående *Theologia Deutsch* har man, enligt vad H. J. HOLMQVIST påpekar i *Den senare medeltidens kyrkohistoria*, 2 uppl., att främst hålla sig till K. MÜLLER, *Kritische Beiträge etc.* (Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1919, XXXVI). Här utvecklas dels det textkritiska problemet och dels innehållet med betoning av nådemedlens oumbärlighet och Jesu historiska livs betydelse, under bekämpande av panteismen hos den fria andens bröder (s. 657—58).

<sup>2</sup> A. W. HUNZINGER, *Lutherstudien* I.

<sup>3</sup> Jfr C. A. XVIII, 1.

<sup>4</sup> P. TSCHACKERT, O. a. a., s. 37.

<sup>5</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 125—26.

<sup>6</sup> O. SCHEEL, *Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief*, s. 175.



skäl, som hans motsättning mellan »kött och ande» kommit att bli delvis så oklar<sup>1</sup>.

I det föregående ha vi sett, att det inte går att genomföra en sådan uppdelning av det sedliga som den, vilken möter i våra bekännelseskrifter, emedan åtskilligt av vad de räkna till blott yttre sedlighet vid närmare påseende måste erkännas som inre, ur sinnelaget framsprungnen sedlighet. De närmare reflexionerna över den enbart humana och den icke kristet religiösa sedlighetens karaktär spara vi lämpligen till den punkt i vår framställning, där det blir fråga om att pröva deras värde. Ty då vi gjort till vår uppgift att undersöka den naturliga viljans betydelse för sedligheten, är tydligtvis vårt primära intresse inte att dryfta indelningar av sedligheten utan att taga reda på, vari den naturliga viljans betydelse består, och, där så kan vara av behovet påkallat, diskutera värdet av den produktion, som tillskrives vad bekännelseskifterna kalla den naturliga viljan. Och det fall, där man kan känna sig särskilt uppfordrad att behandla värdet av denna produktion, är just på tal om den allmänt humana och den utomkristet religiösa sedligheten. I det sammanhang, där denna fråga skall tagas upp till behandling, bör det givetvis ske under ständig jämförelse med den kristna sedlighetens värde i samma avseenden.

Distinktionen mellan kristen, iure sedlighet och iustitia civilis eller yttre sedlighet innebär ett mekaniskt styckande av en organisk, historisk livsprocess. Våra symboler ha ej genomfört samma synpunkt för bedömandet av sedligheten över hela dess område. Som nämnt måste de för att kunna räkna med iustitia civilis såsom verklig iustitia taga sin utgångspunkt i »Erfolgs»-etiken. Från »Gesinnungs»-etikens ståndpunkt skulle den ju däremot bedömas som osedlighet. Men »Gesinnungs»-etikens betraktelsesätt är egentligen det säreget reformatoriska. Ifrån denna etiks ståndpunkt är det, som den kristna sedligheten sättes så ojämförligt mycket högre än all annan enligt våra symboliska böcker. Därvid tages ingen hänsyn till »Erfolgs»-etiken. Den

<sup>1</sup> E. A. 63. 126. Se t. ex. A. RUNESTAM, Den kristliga friheten hos Luther och Melancton, s. 141; P. WERNLE, Der evangelische Glaube, III, s. 120; HERRLINGER, Die Theologie Melanctons, s. 233; O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, s. 184 - 85.

kristna sedligheten bedömes helt och hållet oberoende av det yttre utförandets större eller mindre ofullkomlighet eller misslyckande. I detta sammanhang behöva vi ännu inte fatta position till dessa båda former av etik. Här är det nog att betona, att om man vill vara konsekvent, måste man genomföra samma värderingsprincip över hela det ifrågavarande området och inte som våra symboler anlägga olika synpunkter, en strängare på det ena området och en mildare på det andra, för att få också detta senare iuräknat inom sedlighetens sfär. Bekännelseskriteriernas inkonsekvens i detta fall är ett symptom på att ej heller de kunnat undgå dualism i etiken.

---



## II.

### Den naturliga viljans betydelse för iustitia civilis.

I och med den uppdelning av sedligheten, som möter i våra bekännelseskriter, är planen given för vår följande framställning av den naturliga viljans betydelse för sedligheten över huvud. Vi ha alltså nu först att behandla dess betydelse för iustitia civilis. Vari består då denna betydelse närmare bestämt? I vilken grad har den naturliga viljan kraft att skapa denna sorts moral? Våra symboliska böcker uttrycka sig i allmänhet ganska förbehållsamt om den naturliga viljans förmåga i detta hänseende. Reservationen framträder i ett tämligen genomgående »aliquo modo»<sup>1</sup>, »utcunque»<sup>2</sup>, »etlichermassen»<sup>3</sup> eller dylikt<sup>4</sup>. Dylika uttryck förråda en viss osäkerhet beträffande graden av vår förmåga i detta fall. Enligt reformationstidens problemställning beror vår förmåga att åstadkomma iustitia civilis enbart på vad vi för vår del skulle kalla resterna av gudsbilden hos människan.

För att få klarhet över dessa återstående moment i gudsbilden må vi först se till vad som hörde till det ursprungliga gudsbelätet enligt våra bekännelseskriter. Det är då att lägga märke till att gudsbilden egentligen begränsades till iustitia originalis, den ursprungliga rättfärdigheten, den religiöst sedliga beskaffenheten hos den paradisiska människan. Skälet härtill var givetvis detsamma, som låg bakom så mycket i reformationens teologi, nämligen strävan att upphäva alla pelagianise-

---

<sup>1</sup> Apol. IV (II), 87, 7.

<sup>2</sup> Apol. IV (II) 91, 23.

<sup>3</sup> Sol. Decl. I, 576, 11; II, 609, 53; II, 594, 26.

<sup>4</sup> C. A. XVIII, 1 och 4.

rande tendenser. Därför ville man göra allt gott och värdefullt hos de första människorna till någonting, som kunde förloras genom synden. Katolicismen hade ju däremot ett motsatt grundintresse angående människans väsen, nämligen att motverka manikeismen. I sin iver härför hade den råkat allt längre in i semipelagiansk tilltro till den naturliga viljans egen kraft. Det klassiska stället i våra symboler angående gudsbilden finna vi i Apologien. Där säges, att »iustitia originalis — continet non tantum secundam tabulam Decalogi, sed primam quoque. — — — Iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiolem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, quum inquit hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus.» Tyska texten tillfogar: »Darum ist Adams Reinigkeith und unverrückte Wesen nicht allein ein fein vollkommene Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibs gewesen, wie sie davon reden, sondern das Grösste an solcher edeler ersten Kreatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Werk zu erkennen, ein recht herzliches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewissen Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen»<sup>1</sup>. Här talas alltså om ett förverkligat ideal både i intellektuellt (notitiam Dei certiolem), religiöst och etiskt avseende (timorem Dei, fiduciam Dei) eller åtminstone om en förmåga därtill<sup>2</sup>. Likaså omnämnes gudsbilden med dess »Güte, Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit» i Konkordieformeln<sup>3</sup>. Idéen om det förverkligade sedliga idealet hos de första människorna har influtit i anslutning till Augustini uppfattning. Därjämte förekomma emellertid tankar, som tyda på att man ville tillgodose möjligheterna för en historisk utveckling, hän emot fullkomning<sup>4</sup>, av det genom Kristus i hans trogna återupprättade gudsbelätet<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Apol. II, 80—81, 15—22.

<sup>2</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, s. 304.

<sup>3</sup> Sol. Decl. I, 580, 30; jfr även Sol. Decl. I, 576, 10.

<sup>4</sup> Jfr Apol. II, 79—80, 12.

<sup>5</sup> M. PFANNENSTILL, Om Gudsbelätet, s. 6.



Bekännelseskriaternas mening är, att *iustitia originalis* gått förlorad genom fallet, inte bara delvis, på vissa områden, utan genomgående och helt och hållet. Arvsynden och den ursprungliga rättfärdigheten äro varandras fullständiga motsatser och ha samma omfattning. Närmast är det ju blott fråga om att de högre krafterna gått förlorade. Tron och den därur härflytande sedligheten, *similitudo Dei*, för att använda den gamla dogmatiska termen, ha upphört. Människan saknar, såsom Konkordieformeln uttrycker det, »ganz und gar» förmågan att förstå något »in geistlichen und göttlichen Sachen»<sup>1</sup>. Men som ett symptom av de högre krafternas förlust framträder också en förvanskning av människans lägre förmåga<sup>2</sup>. För så vitt som arvsynden utgör innehållet i vårt sjäsliv, vår »natur», den »naturliga» människan, blir det konsekvent taget ingenting annat kvar för vårt omistliga »väsen» än den rent formella sidan<sup>3</sup>. Även denna rent formella sida av vår naturliga utrustning, *imago Dei*, som man brukat säga i dogmatiken, tycks i viss mån ha rönt en depraverande inverkan. Så förefaller det onekligen av Konkordieformelns yttrande: »Wann schon die allersinnreichsten und gelehrtesten Leute auf Erden das Evangelium lesen und hören, dennoch dasselbige aus eignen Kräften nicht vernehmen, fassen, verstehen — sondern je grössern Fleiss und Ernst sie anwenden —, je weniger sie verstehen»<sup>4</sup>.

Men å andra sidan finnes åtskilligt, som tyder på att våra bekännelseskriter inlägga något mera än det blott formella uti den naturliga förmågan. De tidigare anförda yttrandena om vår förmåga att åstadkomma human sedlighet tjäna som bevis härpå. Luther säger t. ex. i sin Stora Katekes: »die Zehen Gebote sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben»<sup>5</sup>. I Konkordieformeln heter det, att människan alltjämt bevarar något av sin ursprungliga utrustning även reellt sett. Hon »hat in natürlichen, äusserlichen Sachen noch etlichermassen Verstand, Kraft und Vermögen»<sup>6</sup>. Och det talas om »ein dunkel Fünklein der

<sup>1</sup> Sol. Decl. II, 589, 7.

<sup>2</sup> M. PFANNENSTILL, Om Gudsbelätet, s. 321.

<sup>3</sup> Epit. I, 522, 21, 22, 25.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 589—90, 9.

<sup>5</sup> Der grosse Kat., 460—67.

<sup>6</sup> Sol. Decl. I, 576, 11.



Erkenntnis, dass ein Gott sei, wie auch Röm. 1 von der Lehre des Gesetzes hat<sup>1</sup>.

De citat, vi här anfört från Konkordieformeln, visa, hur det inom samma skrift kan förekomma uttryck för den spänning, som förefinnes mellan två motsatta synpunkter i reformations-teologien i allmänhet, den om att människans ursprungliga natur är upphävd till sin personliga innehållssida, och den om att något av detta innehåll ändå står kvar. — Det negativa komplementet till vår positiva redogörelse för resterna av gudsbilden möter i ett följande kapitel i läran om arvsynen.

För att våra symboliska böckers ställning till tanken på det kvarblivande utav den ursprungliga, oförvanskade människonaturen skall framstå i klarare belysning må vi kasta en blick även på de båda lutherska reformatörernas framställning av saken i sina skrifter för övrigt. Vad som då särskilt fångslar vår uppmärksamhet är Luthers ställning till den medeltida läran om synteresis<sup>2</sup>. Ordet synteresis betyder egentligen vidmakthållande och möter första gången hos Hieronymus, som låter det beteckna en fjärde själskraft bredvid de tre platonska λογικόν, θυμικόν och επιθυμητικόν. Synteresis är för honom identiskt med samvetet. Detta slocknade inte hos de första människorna, då de blevo utdrivna ur paradiset. Alltjämt följer det oss och ger medvetande om synd. Skolastiken däremot skiljer mellan synteresis och samvetet. Synteresis är samvetsanlaget, en habitus conscientiae, en sedlig kraft, som finns kvar ifrån tiden före fallet. Samvetet däremot består i själva de växlande, konkreta samvetsavgörelserna. Thomas förlade synteresis ensidigt i förnuftet, Gerson däremot både i förnuftet och viljan. Synteresis är högsta organet för beröringen med Gud, och det kan aldrig utslockna. De tyska mystikerna, t. ex. Tauler, fördjupade läran därom och fattade synteresis inte bara som en själskraft utan såsom själens väsen, den bakomliggande själsgrunden, den oförlorbara gudsbilden. Synteresis är människosjälens i hennes högsta potens och på samma gång »göttlicher Substanz», säger Tauler. Hur ställde sig nu Luther till läran om synteresis? Han kritiserade den hos

<sup>1</sup> Sol. Decl. II. 589, 9.

<sup>2</sup> Jfr. N. J. GÖRANSSON. Om den kristliga askådningen av samvetet. s. 21 f.; W. BRAUN, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, s. 296—301.



skolastikerna men egendomligt nog inte så mycket hos mystiken. Emot skolastikerna framhöll han, att de i sin förtröstan på synteresis likna en sjuk, som anser sig vara frisk, bara därför att han har kvar förnågan att intaga medicin<sup>1</sup>. I anslutning till Paulus (Rom. 2) erkände han i viss mån synteresis och den naturliga religionen. Inflytelser från den medeltida naturrätten bidrogo härtill<sup>2</sup>. På grund därav inlade han ett positivt, religiöst sedligt innehåll i synteresis<sup>3</sup>. Han skilde mellan två slags synteresis. Det ena finns i viljan, som har en outrotlig strävan efter det goda och önskan att praktisera det i de olika samfund, vari vi äro medlemmar, nämligen familj, stat och kyrka. Detta är en rest av vår ursprungliga natur mitt i fördärvet. Luther säger, liksom Tauler, att det är denna viljetendens, som är orsaken till de fördömdas kval. Det andra slaget synteresis har sitt säte i förståndet och är conformt med Guds vishet<sup>4</sup>. Vi äga alla av naturen en viss kunskap om Gud och känna dragning till honom<sup>5</sup>. »Es ist natürlich Gott ehren, nicht stelen, nicht ehebrechen, nicht falsch gezeugnis geben, nicht todschlagen, und es ist nicht new, das Moses gebeut, denn was Gott von hymel geben hat den Jüden durch Mosen, das hat er auch geschriben ynn aller Menschenhertzen beyde der Jüden und Heyden»<sup>6</sup>. Men trots allt är det inte mycket bevänt med synteresis, vare sig i den ena eller andra formen. Ty den förra är svag och den senare är blind. Den förra kan inte höja sig över sig själv till att älska det osynliga. Och den senare kan blott uppnå kunskap om det sannolika<sup>7</sup>. Vi ha blott ett ringa grand av vilja till att älska Gud (voluntatala voluntatis). Och vad samvetet angår, så erhåller det visserligen allt större betydelse i Luthers tänkande<sup>8</sup>, men det innehåller trots allt ingen virtus operandi utan blott iudicandi<sup>9</sup>. Inte förrän med Guds Ande

<sup>1</sup> W. A. 1, 32.

<sup>2</sup> R. SERBERG, Dg, III, s. 406 ff.

<sup>3</sup> R. SERBERG, Dg, Bd 4, 1. Abteilung, s. 178.

<sup>4</sup> W. A. 1, 36; 16, 42; W. A. 43, 266; 46, 562.

<sup>5</sup> W. A. 44, 549.

<sup>6</sup> W. A. 24, 9; likaså 18, 80.

<sup>7</sup> W. A. 1, 32 och 36; 3, 238.

<sup>8</sup> R. SERBERG, Dg, Bd 4, Abteilung, s. 86, not 1.

<sup>9</sup> W. A. 8, 606.



kommer ljus i förståndet och eld i viljan. Mellan det naturliga området för Guds verksamhet och uppenbarelsens råder ju för Luther inte något fullt organiskt sammanhang. »One das Liecht, das allen Menschen, beide frommen und bösen, gemein ist, ist noch ein sonderlich Liecht, das Gott den seinen gibt —, das sich das Wort seinen Ausserwalten durch den heiligen Geist und durchs mündliche Wort offenbaret»<sup>1</sup>. Synteresis får därför endast innebära, att man är mottaglig för att känna och älska, men Anden uträttar, att vi verkligen göra det<sup>2</sup>. Alltså: än säger Luther, att synteresis blott består i mottaglighet för det gudomliga, än att det dock utgör en, om också mycket svag, strävan hän till det gudomliga. W. Brauns yttrande, att Luther fullständigt ignorerar synteresis, är därför något ensidigt<sup>3</sup>.

Den omständigheten, att Luther bättre fördrog mystikens lära om synteresis än skolastikens, anser Braun bero på att han inte klart insåg dubbelsidigheten i mystikernas tal om anden. Luther trodde, att de menade Guds Ande. Men de avsågo lika mycket människoanden. Hade Luther insett detta, skulle han givetvis ha befarat semipelagianism. I ett enda fall riktade han dock sin kritik även mot mystikens synteresislära. Det var, när det gällde den historiska uppenbarelsen. Han ville inte veta av sådana, som trodde sig kunna uppnå saligheten genom tron utan Kristus, blott genom det oskapade ordet utan det köttvordna Ordet.

Vad vi här sagt, bestyrker ytterligare, att Luther i någon mån antager förefintligheten av vissa rester utav gudsbilden hos den naturliga människan. Men har man inte samtidigt ett tydligt intryck av att detta mera är ett medgivande en passant än ett verkligt livsintresse för Luther? Att han nog faktiskt kände sig föga beroende utav resterna av gudsbilden kan förklaras ur hans praktiskt religiösa, *uppenbarelsehistoriska empirism*. Han levde mera omedelbart än väl någon annan på hans tid under beroendet av »den ständigt verksamme Gudens» impulser. Det spelade för honom mindre roll, om människan ägde något religiöst sedligt apriori av positivt innehåll eller ej. Han visste i stället genom erfarenheten, att hur det nu än må vara med det

<sup>1</sup> W. A. 46, 562.

<sup>2</sup> W. A. 1, 36.

<sup>3</sup> W. BRAUN. Die Concupiscenz bei Luther, s. 307.



metafysiska, med vad som ligger bakom vårt historiska liv, så danar Gud oss under vår empiriska utveckling efter sin vilja. Och vad utgångspunkten för detta Guds daningsarbete angår vis å vis vår naturliga beskaffenhet, så kunde väl ingen ha kraftigare och hänsynslösare än Luther nedgjort den naturliga människan? Här möta vi tydligen ett centralt intresse för honom, en av kärnpunkterna i hans reformatoriska gärning. Det kan inte vara tal om att någon annan bland reformationens män tillnärmelsevis med samma outtröttliga energi som han varierat temat om den naturliga människans oduglighet i andliga ting. I jämförelse därmed verka hans sporadiska erkännanden åt synteresis som en droppe i havet.

Låt oss nu se till, hur Melanchton ställde sig i saken! Hans psykologi<sup>1</sup> och religiösa kunskapsteori se ut på följande sätt<sup>2</sup>. Han skiljer mellan fem själsförmögenheter hos människan: *potentia vegetativa*, *sentiens*, *adpetitiva*, *locomotiva* och *rationalis*. *Adpetitus* eller de mänskliga strävandena äro av tre slag: *naturalis*, *sensitivus* och *voluntarius*. *Adpetitus sensitivus* är tvåfaldig: »aut fit per contactum aut sine contactu». Den förra sker genom nerverna, den senare genom »hjärtat». Till »hjärtat» höra affekterna, *motus cordis*, som väckas genom föreställningar. *Adpetitus voluntarius* hör strängt taget inte till *potentia adpetitiva* utan till *potentia rationalis*. Den hör liksom *ratio* till människans företräden framför djuren. På viljelivets område finns *liberum arbitrium* eller valfrihet. Denna *supremus adpetitus* hos människan är en *potentia* men ingen *actus*, d. v. s. viljan ses enbart ur formell synpunkt, som förmåga att välja mellan vad som erbjudes antingen från förståndet eller från »hjärtat», affekternas område. Däremot betraktas den inte från sin innehållsida, som fallet var hos Luther. Häre ligger en skillnad mellan dem. Tidigare tillskrev Melanchton viljan valfrihet endast i yttre ting, in *externis*, men under sin senare period även in *internis*. Den kan förhålla sig på två sätt till affekterna. Antingen kan den stå i samklang med dem eller i motsats till dem. Den

<sup>1</sup> Se särskilt C. R. 13, 1—178.

<sup>2</sup> E. FR. FISCHER, *Melanchtons Lehre von der Bekehrung*, s. 94—103, 115—16 och 180; HERRLINGER, *Die Theologie Melanchtons*, s. 88—89, 219 f.; H. RÖMER, *Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bei Melanchton nach dessen dogmatischen Schriften*, s. 44—46.



kan dels hindra handlingen att utträda i det yttre, dels ändra den inre konstellationen. Därmed har valfriheten väldet både över vår andliga utveckling i allmänhet och över våra enskilda handlingar.

Vilken inverkan hade då syndafallet på vår psyke? Det medförde en vanmakt av trefaldigt slag. Först och främst vad affekterna angår. Vi äro ur stånd att på egen hand få några spirituala sådana. Vidare råder det »tenebrae in mente», d. v. s. förnuftet, i samma avseende, alltså beträffande spiritualia. Förståndet har inte något innehåll av andlig art utan endast »caligo et dubitationes de Deo»<sup>1</sup>. Därav komma alla moralfilosofernas misstag<sup>2</sup>. Och slutligen är vår formella frihet hänvisad till att röra sig enbart med de alternativ, som erbjudas från förståndets och affekternas gebit. Annars skulle den vara alldeles tom. Den har nämligen ingen nyskapande förmåga, kan inte frambringa något ex nihilo. Emedan de naturliga affekter, som vi ha att välja emellan, allesammans äro syndiga, vända vi oss bort från Gud och sträva efter andra förmåner och även efter dessa i felaktig ordning<sup>3</sup>. Viljan är ofri, vänd till falska förmåner. Därför behövs conversio och ej blott en moderatio affectuum för att återställa den ursprungliga rättfärdigheten. »Vocamur ad instaurationem naturae»<sup>4</sup>.

Men finns det då inte alls något kvar av gudsbilden hos den naturliga människan enligt Melanchton, inte något positivt gott innehåll uti vår naturliga utrustning? Han tillskriver oss i anslutning till Cicero ett »lumen naturale», en »notitia legis quae nobiscum nascitur, quam ideo nominant συντήρησιν, quia semper in homine etiam scelerato servet admonitionem ostendentem, quod rectum sit et quod iudicium Dei». Melanchton skiljer, såsom Seeberg<sup>5</sup> påpekar, mellan sådana ting i den gudomliga uppenbarelsen, som vi kunna veta redan av naturen, och sådana som vi endast genom uppenbarelse kunna få kännedom om. Till de förra räknas ej blott insikten i vissa logiska förhållanden, såsom att det hela är större än sina delar, utan även vissa prak-

<sup>1</sup> C. R. 21, 669 och 673 och 686.

<sup>2</sup> C. R. 21, 399.

<sup>3</sup> C. R. 13, 156.

<sup>4</sup> C. R. 13, 157.

<sup>5</sup> R. SEEBERG, Lehrbuch der Dg. IV; 2. s. 436—37.



tiska sanningar, nämligen moralens och religionens grundtankar, t. ex. dekalogen och idéerna om Guds evighet, vishet, rättfärdighet och godhet, om Gud som skaparen och uppehållaren. Liksom tomisterna betraktade Melanchton alltså de sedliga begreppen såsom aprioriska, medfödda outrotliga idéer, liknande stoicismens *κοινὰ ἔννοια* <sup>1</sup>. »Naturalis lex est sententia communis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuique animo inculpsit, accomodata ad mores» <sup>2</sup>. Han höll mycket på lex naturalis, den naturliga sedelagen, på naturrätten eller »de för varje normal människa omedelbart vissa principerna för religion, moral och rätt». Den naturliga sedelagen är en återspeglning av Guds egen vishet i människoanden <sup>3</sup>. Melanchton försvarar naturrätten gentemot scotismens och nominalismens sedliga empirism. »Quod vero dico, leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a Deo regulam iudicandi de moribus» <sup>4</sup>. Rättfärdiggörelsen har, såsom vi sett i Apologien, att bekräfta sig inför samvetets domstol. Därför är denna förmåga det förnämsta i vår natur, en av Gud given källa till sedlig kunskap <sup>5</sup>, låt vara en fördunklad och ofullständig sådan. Den sanna filosofien, som Melanchton identifierade med en renad aristotelism <sup>6</sup>, har som mål att lära känna Gud, lyda och ära honom <sup>7</sup>.

Det sagda må vara nog för att visa, att Melanchton håller fast vid att människan har ett etiskt innehåll av naturen. Den nyare Melanchtonforskningen, sådan den möter i E. Fr. Fischers och O. Ritschls grundliga arbeten, tycks alltså gå något för långt, i sin opposition mot den gamla, då det hos dessa heter, att Melanchton verkligen genomfört läran om arvsynnen ända därhän, att inga reellt goda moment skulle finnas kvar hos den naturliga människan utan endast en rent formell förmåga. Samma spänning som vi funnit i någon mån hos Luther, yppar sig även

<sup>1</sup> C. R. 21. 117.

<sup>2</sup> C. R. 21. 23.

<sup>3</sup> C. R. 23. 294.

<sup>4</sup> C. R. 21. 117.

<sup>5</sup> C. R. 11. 902.

<sup>6</sup> C. R. 11. 282 och 656.

<sup>7</sup> C. R. 16. 28.



hos Melanchton, då det gäller arvsyndslärans förhållande till resterna av människans ursprungliga natur. Men under det att den sedliga apriorismen hade mindre att betyda hos Luther, får man intrycket, att den i viss mån är mer omhulad av Melanchton. Det torde inte kunna sägas vara idel konstruktion, om vi våga det påståendet, att man kan spåra en sådan skillnad mellan de bägge reformatorerna. Stämmer inte detta också rätt väl med deras något olika uppskattning av *iustitia civilis*? Vi ha ju sett, att Luther hyste mindre intresse för denna än Melanchton. Att Melanchton höll mera på ett sedligt apriori med reell innebörd än Luther, kan förklaras bl. a. ur den omständigheten, att han aldrig nådde upp till ett så omedelbart religiöst erfarenhetsliv som Luther. Därför behövde han helt naturligt flera garantier för att religionens och sedlighetens tillvaro skulle synas honom tillräckligt tryggad. Och med sin utpräglade filosofiskt humanistiska läggning fann han dessa kompletterande garantier i människoväsendets egen konstruktion. Den metafysiska apriorismen, särskilt från Plato<sup>1</sup>, men även från Aristoteles och stoicismen, blev så en fast punkt för honom.

När vi här granska värdet av apriorismen, mena vi naturligtvis den fylligare form därav, som vi mött i reformationstidens teologi. Det är för övrigt i huvudsak samma slags apriorism, som framträder i nuvarande teologi, representerad på ett förtjänstfullt sätt av ny-friesska skolan<sup>2</sup>. Apriorismen tilltalar genom att klart och kraftigt genomföra tanken om Guds majestätiska makt. Han håller allt i sin skaparhand ifrån början. I honom är upprinnelsen till allt. Han är urgrunden för vårt väsen. Men kan inte denna synpunkt komma till sin rätt även med den uppenbarelsehistoriska empirismens teori? Denna senare lämnar ju rikt utrymme för tanken om hela världsloppet som ett Guds handlande med oss. Hans makt kan bevaras lika stor, även om han inte tänkes skapa gudsbilden a priori utan historiskt, på den tidpunkt han finner lämpligast. Från apriorismens håll anföres, att vi inte skulle kunna bli sedliga, om vi inte från början hade ett medfött anlag därtill i betydelsen av ett metafysiskt apriori med positivt innehåll. Men kan detta be-

<sup>1</sup> J. C. R. SCHWARZ, Melanchton und seine Schüler als Ethiker, s. 30.

<sup>2</sup> Jfr R. OTTO, Das Heilige.



visas? Visserligen har Kant postulerat sedelagen som ett apriori och Fichte givit en rationell deduktion av detta apriori, som väl ännu står ovederlagd. Men för dem var det endast fråga om ett rent formellt apriori, kravet på överensstämmelse mellan insikt och vilja, som Wendt uttrycker det<sup>1</sup>. I den apriorism vi tala om, gäller det däremot ett sedligt apriori med bestämt innehåll på grundval av ett bakomliggande religiöst apriori. Empirismen frågar: Varför skulle vi inte kunna bli sedliga, utan att ett anlag av den beskaffenhet, som ovan angivits, vore just medfött hos oss? Se vi erfarenhetsmässigt på förhållandena, så måste vi medgiva, att det väl kan konstateras, att det finns sedliga människor, men ingen kan med bestämdhet veta, när det ifrågasvarande anlaget eller, för att tala med bibeln, gudsbilden skapats hos dem. Ingen vet, om den är medfödd eller om den skapats senare av Gud, t. ex. under livets tidigaste år. Det sistnämnda skulle inte behöva innebära något magiskt ingripande av Gud, utan vad han gör i nuet knyter sig organiskt till det föregående, där det har sina förutsättningar. Om Guds insats där skulle anses innebära något magiskt, så vore väl detta lika mycket fallet, då han skapade det aprioriska. På vilken punkt i livet gudsbilden i dess helhet första gången är befintlig, det kan ingen konstatera.

Kravet på ett etiskt apriori som nödvändig förutsättning för sedlighet framträder blott i olika variationer, då man t. ex. säger, att apriorismen stärker vissheten om att det trots allt ändå inte är förgäves att arbeta för religion och sedlighet bland människor: de ha dock någonting där innerst inne, som väl en gång skall taga ut sin rätt och föra dem till målet. Och denna apriorism giver likaledes uttryck åt behovet efter visshet om att t. ex. en av våra kära, som redan befinner sig på goda vägar, inte skall vika bort därifrån. Men räcker det inte också i dylika fall att trygga sig vid den erfarenheten, att Gud i sin historiska uppenbarelse visat sig inte övergiva de sina?

Mot åsikten, att för sedlighetens uppkomst fordras ett moraliskt apriori, skulle man också kunna invända, att det väl då fordras ett omoraliskt apriori för att förklara osedlighetens uppkomst.

---

<sup>1</sup> W. WENDT. *Der sittliche Pflicht*, s. 43 ff. och 53 ff.: jfr vidare H. ROSEN, *Förhållandet mellan moral och religion*, s. 124 f. och 193 f.



Ett bland de skäl, som kunde andragas för apriorismen, är behovet av omedelbarhet i vårt förhållande till det sedliga självt. Men härom må vi säga, att så snart Gud skapat fram det allra förnämsta, som hör till gudsbilden hos oss, då innebär detta, att det nu blivit vår personliga, omedelbara egendom, även om det inte är medfött. Nu är det något väsentligt för oss, i lika hög grad som om det vore aprioriskt.

Kan inte teorien om det etiska som något väsentligt för oss människor komma till sin rätt även med den tankegången, att Gud uppställt det som ett ideal för sin skapande ledning med oss att göra sedligheten till någonting alltmera väsentligt för vårt liv? Det är då av mindre vikt att uttrycka detta praktiska framtidsintresse just i en filosofisk teori angående något förflutet. Kanske hela detta förutdaterande i viss mån av det kristliga fullkomlighetsidealet vilar, åtminstone delvis, på vår mänskliga oförmåga att fasthålla vissheten om idealet, målet självt, sådant Gud skänker oss det, såsom en principiell verklighet för tron. Och kanske vår håg för apriorismen också har sin rot i vissa rudiment av ensidigt substantiellt, traducianskt tänkande angående vårt väsen?

Ett mycket viktigt skäl är också kravet på absoluthet för sedlighetens räkning. Man vänder sig då emot det historiska livet såsom nödvändigt hemfallet åt relativitet. Häremot invända vi, att så snart Gud på historiskt erfarbara vägar skapat fram sinnet för sedlighet hos en människa, t. ex. under hennes livs tidigare år, äger hon i och med detsamma den förunderliga mottaglighet, som kan träffas av historien i historien, kan träffas av uppenbarelseskimret över hennes erfarenhetsvärld, av det absoluta mitt i det relativa.

Vi måste även på det kraftigaste betona, i vilken spänning apriorismen står till det historiska i allmänhet liksom till tron på Guds reella historiska uppenbarelse. Vi veta, hur svårt apriorismens stora tänkare, en Plato och en Kant m. fl., haft det, när de velat i sitt system bereda en värdig plats åt det historiska. Det blir, såsom Troeltsch säger om Kant, endast »en exemplifikation av idéen». I samma mån som någon helt genomför apriorismen, läran om gudsbildens förefintlighet hos oss från födelsen, löper han fara att förringa värdet av Guds historiska uppenbarelse och stanna vid den s. k. primära eller ursprungliga



uppenbarelsen. Men denna är i själva verket ett oegentligt begrepp, ty det innebär, att Gud skulle uppenbara sig för en, som ännu inte finns till. Den historiska uppenbarelsen blir blott ett formellt incitament, som väcker vår medfödda reella kraft till sedlighet. Icke ur utan blott genom de historiska fakta väckes det som redan finns medfött inom oss. I mån som den historiska uppenbarelsen inför vår erfarenhet blott tillerkännes formell betydelse, få vi alltså inte något reellt ut ur den. Innehållet däri spelar inte alls någon roll. Men för en sådan mening har man varken något stöd i bibeln eller i vår egen erfarenhet. Apriorism leder med hänsyn till Guds historiska uppenbarelse såväl i bibeln som i vårt eget livs skickelser till raka motsatsen till vad som åsyftats — den leder till subjektivism och psykologism. Det är ett drag av deism i en sådan uppfattning<sup>1</sup>. »Människan ställes för sig själv som sin egen lagstiftare och andlige hjälpare och därför domare»<sup>2</sup>. Men detta är ett våld mot verkligheten själv. Ty »alldeles historiskt oberoende, helt och hållet för sig själv stående förekommer hon aldrig»<sup>3</sup>.

I närmaste anslutning till denna anmärkning mot apriorismen kan tilläggas, att den lätt medför pelagianism. I samma grad som apriorismen är ohistorisk, deistisk, stämmer den överens med den åsikt, som ur den isolerade mänskliga individen själv härleder kraften till sedligt liv.

De svårigheter, som äro förbundna med apriorismen, äro alltså mycket stora, ja, så stora, att de knappast kunna vara större för empirismen. Dessa båda teorier, som ligga bakom våra symboliska böckers framställning angående resterna av guds-bilden: Luthers relativt mer framträdande uppenbarelsehistoriska empirism och Melanchtons mer omhuldade apriorism, ha emellertid båda sitt sanningsmoment. Från apriorismen hämta vi, såsom förut är nämnt, den sanningen, att Gud inte verkar magiskt, inte bryter in i vårt livs danings- och utvecklingshistoria utan att i det föregående bereda förutsättningarna eller möjligheterna för det efterföljande. Av den uppenbarelsehistoriska empirismen lära vi, att vårt livs historia inte är ett tillstängt rum,

<sup>1</sup> Jfr N. J. GÖRANSSON, Utkast till en undersökning av religionen med hänsyn till moralen, s. 22—27, 33—34.

<sup>2</sup> N. J. GÖRANSSON, O. a. a., s. 23.

<sup>3</sup> N. J. GÖRANSSON, O. a. a., s. 33.



där vi själva sitta isolerade från Gud och all världen, utan — för att använda ett uttryck från Traub — s. a. s. öppen upptill för gudomlig inverkan. Denna empirism tillgodoser mycket väl också sanningsmomentet i apriorismen. Då därtill kommer, att vi med empirismen mera befinna oss på erfarenhetens mark, under det att apriorismen överskrider detta område, synes empirismen vara kritiskt mer tillfredsställande. Hade man strängt genomfört erfarenhetsprincipen eller den uppenbarelsehistoriska empirismen i bekännelseskriaternas teologi, skulle dessa ha undgått spänningen mellan läran om synden och om vad vi kalla gudsbilden. På den kristet religiösa erfarenhetens grund ter sig nämligen världsloppet ur synpunkten av dess relation till människan som ett beredande av förutsättningarna för hennes livsutveckling, och vår »natur» fattas i varje moment såsom »anlagd på» att tjäna Guds mål med oss, den kristliga fullkomligheten<sup>1</sup>. Bandet mellan Gud och oss klipptes inte av eller förtunnas. Hanger oss alltmer av sig själv under en oavbruten verksamhet av förberedelse och uppenbarelse. Föreställningen om gudsbilden är då uttryck för idén om resultatet av Guds historiska skapande utav oss, ända tills människoväsendet i sin säregenhet kommit till. Och man är vaken för den fara, som det innebär att tala om detta resultat såsom något vilande, något för sig, mer eller mindre lösryckt från Guds skapande verksamhet, att tala om det som ett apriori, lösryckt från Guds historiska handlande. Nu inser man, att det inte ifrån början finns något vårt eget, tänkt såsom mekaniskt skilt från Gud, något som man kan kalla vår ursprungliga »natur», existerande enbart för sig. Denna insikt har värde, också när det gäller människans »naturliga» beskaffenhet efter fallet, sedd huvudsakligen ifrån dess innehållssida, d. v. s. den »naturliga» människan enligt våra bekännelseskriterier. Fattar man gudsbilden såsom ett ohistoriskt apriori, något vari tanken på vårt eget och inte på Guds verksamhet är det primära, betraktar man i analogi därmed så mycket mera den nuvarande »naturliga» människan, sådan hon är från födelsen, såsom något, vars subjekt utgöres av vårt eget själv, lösryckt ifrån Gud. Men detta är felaktigt. Från det felet kan den uppenbarelsehistoriska empirismen rädda oss. Ty i och med det att

---

<sup>1</sup> Jfr L. WOLLMER, Pehr Eklunds Evangeliska troslära, s. 124.



idéen om gudsbilden fattas rent historiskt som uttryck för Guds skapande av människorna, sett ifrån resultatets synpunkt, får man också anvisning på att betrakta den »naturliga» människan på liknande sätt. Hon blir inte någonting enbart för sig, skilt från Gud. Begreppet den »naturliga» människan i våra symboliska böckers mening får då helt enkelt ingen motsvarighet i verkligheten. Den på många erfarenheter av Guds ledning grundade vissheten om Guds ständiga handlande i världen talar däremot. Det finns ingen punkt i människans liv i dess daningsperiod, som är helt oberoende av gudomlig motivation, utan Gud skapar in sina goda insatser i det uppkommande själslivet alltifrån början. På en punkt i förloppet, som i varje fall ännu är förborgad för oss, sätter han in det specifikt mänskliga, vartill vi först och främst räkna de inkommensurabla religiösa och etiska känslorna och viljetendenserna. Med denna tankegång kommer en kritiskt genomförd, erfarenhetsmässig framställning av syndens betydelse inte i konflikt, något som ytterligare skall bekräfta sig i det följande, där vi få anledning att tala om synden.

Vilket värde har nu den produkt av vår naturliga vilja, som bekännelseskriterierna kalla *iustitia civilis*? Låt oss undersöka saken från följande synpunkter: angående *kraftkällan* eller m. a. o. *motivens ursprung*, vidare angående *motivens kvalitet*, angående *lagen, idealet och betydelsen av borgerlig sedlighet för den kristna moralen*. Vad säga nu våra symboler om denna humana sedlighetens värde med hänsyn till *kraftkällan*? Denna blott naturliga rättfärdighet har intet värde som medel att vinna en nådig Gud. Den räcker inte till att rättfärdiggöra oss inför honom. Ty därtill fordras tro på Guds nåd i Kristus. Och det är enligt reformationens grundtanke endast av nåd, som någonting hos oss äger giltighet inför Gud. Augustana säger i sin huvudartikel: »homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem»<sup>1</sup>. I Apologien heter det: »Falsum est et hoc, quod homines reputentur esse iusti coram Deo propter iustitiam rationis. Falsum est et hoc, quod ratio propriis viribus possit Deum supra omnia diligere et legem Dei facere, videlicet vere

<sup>1</sup> C. A. IV, 1; likaså i C. A. XX, 15.



timere Deum»<sup>1</sup>. Enligt Schmalkaldiska artiklarna är det Skriftens mening, »dass zum guten Werk vonnöten sei der heilige Geist mit seiner Gnaden»<sup>2</sup>. Och i Konkordieformeln uttalas, att allt vad människan blott av egen kraft åstadkommer, »durch die Erbsünde vergiftet und verunreinigt wird, dass es für Gott nichts taugt»<sup>3</sup>. Gud har i stället beslutat, »dass er ausserhalb denen, so seinen Sohn Christum erkennen und wahrhaftig an ihn gläuben, niemand wolle selig machen»<sup>4</sup>. Detta är en genomgående tanke i alla våra bekännelseskrifter. Och den filosofiska moralen saknar inte bara all betydelse, när det gäller vår rättfärdiggörelse, utan den skulle konsekvent taget även bli värdelös som sedlighet över huvud, när man tänker på att den har sin rot i den »naturliga» viljan, som är ond. Ur den synpunkten bara liknar den moral till sin yttre form men är i själva verket ingen moral alls. I denna riktning tillspetsas också uttryckssätten stundom i våra symboler. Luther säger i Stora Katekesen, att »die ausser Christo sind, können nichts anders thun, denn täglich ärger werden»<sup>5</sup>. Och i Schmalkaldiska artiklarna fördömer han åsikten, »dass der Mensch habe einen freien Willen Gutes zu thun und Böses zu lassen, und wiederum Gutes zu lassen und Böses zu thun»<sup>6</sup>. Hur detta skall tolkas, beror på vad som för Luther ligger i begreppen »gott och ont». Beteckna de blott det kristligt goda och det ur kristlig synpunkt onda, eller syfta de också på den borgerliga rättfärdigheten? Vi ha allt skäl att anse begreppen gott och ont efter reformatorns allmännare tankegång omfatta även den filosofiska sedlighetens område. I det fallet hänvisa vi till vad som blivit anförut i annat sammanhang ur Luthers författarskap. Han säger t. ex. i en predikan av år 1533, att det vore dårskap att icke räkna det för goda verk, att man i sitt stånd och sitt ämbete tjänar sin nästa<sup>7</sup>. Och ett sådant yttrande synes oss uttrycka hans övervägande syn på saken. Så vitt vi kunna finna, har man därför i de nämnda orden i Schmalkal-

<sup>1</sup> Apol. IV (II). 91. 26—27.

<sup>2</sup> Schmalk. Art. Theil III. I. 311. 10.

<sup>3</sup> Sol. Decl. I. 576. 11.

<sup>4</sup> Epit. XI. 556. 13.

<sup>5</sup> Der Grosse Kat. 496. 69.

<sup>6</sup> Schmalk. Art. Theil III. I. 5.

<sup>7</sup> N. J. GÖRANSSON. Luthers reformation. s. 264.



diska artiklarna att göra med ett av dessa ytterlighetsuttalanden av Luther, som tyckas förneka inte blott all reell frihet hos den naturliga människan utan även all sådan formell frihet hos henne, som kan ha med sedligheten att skaffa. Ja, i mån som allting i livet enligt honom intages under etisk synvinkel, förkastas här all slags valfrihet. Först och främst negeras givetvis den reella friheten eller bundenheten vid det goda. Och detta är ju ingenting märkvärdigt ifrån hans sida. Det är tvärtom genomgående för hela hans åskådning angående den naturliga viljan, såsom vi framdeles närmare skola få se. Den naturliga människan är ofri, bunden av det onda. Men för att det skulle bli någon skymt av personligt liv kvar hos denna helt och hållet onda individ, borde han väl åtminstone ha tillerkänts formell frihet till det som är hans utpräglade beskaffenhet, alltså förmåga till det onda? I förbigående må vi nämna, att den tyska texten till Augustana verkligen innehåller denna tanke. Det heter nämligen där: »Dagegen kann der Mensch auch böses aus eigener Wahl fürnehmen, als für einem Abgott nieder zu knien, ein Todtschlag zu thun»<sup>1</sup>. Detta står i rak strid mot Luthers ord i Schmalkaldiska artiklarna, då det heter, att den naturliga viljan inte ens har »frihet att göra det onda». Denna bekännelseskrift uttalar sig således efter ordalagen rätt ofrånkomligt för absolut determinism. Uttryckssätten lämna knappast rum ens för en förmåga att välja mellan olika onda möjligheter. För övrigt, även om den naturliga viljan enligt Luther ägde en sådan valfrihet, så vore därmed intet vunnet för sedligheten. Den skulle inte kunna frambringa någon sedlighet. Alltså blir enligt detta yttrande all sedlighet på den naturliga viljans nivå en chimär.

Eftersom »gott» och »ont» omfatta allt vad sedlighet heter och vi sakna förmåga att vare sig göra eller låta bli att göra »gott» och »ont», så kan det som vi till äventyrs kunna prestera i varje fall inte höra till sedlighetens område. Alltså är den borgerliga rättfärdigheten inte sedlighet. I samma artikel fördömes även den satsen, att nåden ej nödvändigt skulle erfordras för åstadkommande av goda gärningar<sup>2</sup>. Med andra ord, religionslös moral är i själva verket ingen moral alls. Schmalkal-

<sup>1</sup> C. A. XVIII. 9.

<sup>2</sup> Schmalk. Art. Theil III, 1. 10.



diska artiklarna förneka alltså egentligen, att den oomvändes sedlighet är värd detta namn. Inte heller i de båda andra bekännelseskifterna av Luthers hand, Katekeserna, ådagalägges någon egentlig veneration för den icke kristliga sedligheten.

Även i Konkordieformeln förekomma yttranden, som sätta frågetecken vid den filosofiska moralens sedliga värde. Där säges t. ex.: »Der Mensch ist durch die Erbsünde . . . zum Guten mit allen seinen Kräften erstorben»<sup>1</sup>. Den humana sedligheten hör alltså inte till »det godas» område. Och »des natürlichen Menschen Verstand, Herz und Wille ist in Gottes Sachen ganz und gar nicht allein von Gott abgewandt, sondern auch wider Gott zu allem Bösen gewendet»<sup>2</sup>.

• Som vi emellertid ha sett i annat sammanhang, är det inte våra bekännelseskifters mening i stort sett att urgera den exklusiva hållning gentemot den filosofiska moralen, som de här gjorda citaten kunde giva vid handen. Framför allt är ju den ståndpunkt mildare, som Melancton företräder i vissa yttranden uti Apologien. I denna skrift ha vi det där vackra uttrycket om den humana sedligheten, att den är däjlig som morgon- och aftonstjärnan. »Huic iustitiae rationis libenter tribuimus suas laudes; nullum enim maius bonum habet haec natura corrupta. et recte inquit Aristoteles: Neque hesperum neque luciferum formosiores esse iustitia»<sup>3</sup>. Och vad angår det nyss citerade ofördelaktiga omdömet där, att människans honesta opera äro syndar, så snart de göras sine Spiritu Sancto, reduceras det åtskilligt genom de närmast föregående orden, där den filosofiska sedligheten i alla fall tillerkännes epitetet iustitia, rättfärdighet<sup>4</sup>.

Vad våra symboliska böcker vilja ha fram, är inte förnekandet av iustitia civilis' karaktär av sedlighet. De vilja förneka dess värde religiöst, inte i samma grad etiskt sett. Ur religiös synpunkt är den filosofiska moralen värdelös på grund av kraftkällans orenhet. På samma gång som de underskatta kraftkällan, den naturliga viljan, genom sin lära om arvsynnen, överskatta de den å andra sidan genom att tillägga den förmågan att åstadkomma något sedligt alldeles på egen hand. Detta är en åsikt.

<sup>1</sup> Sol. Decl. I, 587, 60.

<sup>2</sup> Sol. Decl. II, 592, 17.

<sup>3</sup> Apol. IV (II), 91, 24.

<sup>4</sup> Apol. IV (II), 92, 34.



vars felaktighet redan blivit belyst genom vad som sagts om Guds ständiga verksamhet i sin värld och som ytterligare skall klarläggas genom vad vi i nästa moment ha att säga om den gudomliga motivationen. Så pass mycket ha emellertid våra symboler rätt i, att humanitetsmoralen avgjort står efter den kristna med avseende på kraften till sedlig strävan. Visserligen har man ofta velat påstå att det är tvärtom. Den kristna moralen skulle lida av bristande energi på grund av att evighetslivet absorberar intresset för de timliga uppgifterna. Men det behöver ingalunda vara så. Nog har kristendomen ett dualistiskt drag, som kan verka i den riktningen, om det isoleras och överbetonas under förbindelse med det eskatologiska momentet. Men vi måste komma ihåg, att vår religion på samma gång har ett drag av realistisk optimism och detta i allra högsta grad genom sitt personligt etiska gudsbegrepp. Om det dualistiskt eskatologiska momentet fattas på rätt sätt, d. v. s. som uttryck för det kristna målets övervärldsliga art, motverkar det inte den sedliga arbetsintensiteten utan befordrar den. Ibland framhålls det, att man överskattat den religiösa kraftkällans betydelse för moralen. Så t. ex. etikern sociologen E. Westermarck i sin lilla skrift »Kristendom och moral». Skälet härtill är, att man förväxlat vad kristendomen är till sin idé och vad den är i sina mer eller mindre ofullkomliga representanter.

Det kan inte rätt gärna förnekas, att den som tager emot hjälp av den starkaste i himmel och på jord, han har därmed större resurser att nå det etiska målet än den som endast har sin egen kraft att lita till. I senare fallet råkar man lätt in i missmod och tvivel på att kunna uppnå idealet, när man å ena sidan ser dess höghet och å andra sidan sin egen viljas ofullkomlighet och det förvända draget däri<sup>1</sup>. Det torde nog vara behovet av ett gudomligt krafttillskott utöver ens egen förmåga, som föranlett åtskilliga av den filosofiska moralens representanter att mer eller mindre öppet inrymma något religiöst i sin åskådning. Så t. ex. positivismens skapare A. Comte. Han stiftade ett formligt religionssamfund år 1848, visserligen »utan Gud», men ändå med ett slags dyrkan. Detta blott som exempel. Att knappast någon, när det riktigt gäller, kan helt frigöra sig från

<sup>1</sup> O. KIRK. Vår tids etiska livsaskådningar, s. 153.



allt vad religion heter, beror det inte bl. a. på en känsla av det heligas, det upphöjdas förmåga att på kända eller okända vägar stärka den etiska kraften hos människan? Och ju mer någon fattar Gud klart personligt, så att religionen för honom blir en växelverkan med Gud, ju mer någon känner, att Guds öga vilar på honom, desto mer har han däri ett stöd för sin moraliska strävan. Vi äro så konstruerade, att vi ha lättare att i vårt hjärtas fördolda rum hålla uppe intresset för livets uppgifter, om Gud är med därinne och ser oss. Däremot är det svårare, om vi äro ensamma med det opersonliga lagbudet. Detta resonnement behöver inte misstydas så, att vi skulle handla sedligt mera för Guds än för det godas skull. Ty det goda och Gud äro identiska.

Enligt våra bekännelseskrifter är det en svag punkt hos den filosofiska sedligheten, att *motiven* äro alltigenom *oetiska*. De härflyta nämligen inte ur tron. Och allt som inte kommer ur tron, är synd. Motiven bestå alltså av idel syndiga affekter<sup>1</sup>, idel själviskhet i olika former, såsom ärelystnad, hyckleri, begär efter lön eller fruktan för straff. Synkretsen är närmast begränsad till detta timliga livet. Men i den mån blicken vidgas till att också omfatta den kommande världen, inordnas även den under samma synpunkter. Rör man sig med tanken på Gud, så är det blott för att begagna honom som medel för sina egna syften. Den sedlighet, som blir frukten härav, är blott »utvärtes». I samma mån som läran om arvsynoden helt genomföres, faller domen skoningslöst över detta slags moral ifrån motivens synpunkt. Och i mån som klyftan hugges djup mellan »invärtes» och »utvärtes» ting, kommer inför reformationstidens betraktelsesätt allt som är blott »utvärtes» att förlora i värde. Detta framträder starkast under reformatörernas första verksamhetstid. Både Luther, och i anslutning till honom oftast även Melancton, deklarerar då oförtäckt sin exklusivt kristna ståndpunkt i ordalag, som alltför tydligt påminna om Augustini sats: »Hedningarnas dygder äro glänsande laster». Alla »goda» gärningar, som sakna tron, äro för Luther avguderier<sup>2</sup>. De se blott ut som virtutes,

<sup>1</sup> C. A. XX. 31.

<sup>2</sup> T. ex. E. A., 20. 203.



men i själva verket äro de vitia. Luther vänder sig också med skärpa mot den blott yttre kyrkliga rättfärdigheten inom katolicismen. Redan Bernhard hade ju lärt, att den förfinade egoismen medför socialt handlande. För detta fordras Guds hjälp. Och genom fortsatt »övning» blir av den egoistiska fromheten ren fromhet. Den ur orena motiv härflutna verksamheten legitimeras såsom etisk<sup>1</sup>. Det är här fråga om den s. k. »amor Dei concupiscentiae». För sedlig korrekthet är det nog med att »facere quod in se est». Luther avhånar denna moral med att påpeka, att till »facere quod in se est» även hör vällustingens verk, vilket alltså skulle förtjäna Guds nåd<sup>2</sup>. Och i anslutning till honom säger Melanchton uttryckligen i första upplagan av Loci, 1521, att hedningarnas dygder äro laster; de ha blott skenet av att vara dygder. »Esto, fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, tamen quia in animis impuris fuerunt, immo quod amore sui ex philautia oriebantur istae virtutum umbrae, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Tolerans fuit Socrates sed amans gloriae aut certe placens sibi de virtute. Fortis fuit Cato sed amore laudis»<sup>3</sup>. Människan är nämligen behärskad av affekter. Hon kan enligt Melanchtons åsikt under denna tidigare period ej råda över dessa. En affekt tränges tillbaka blott av en starkare affekt. Motstår någon t. ex. sin sinnliga lust, så är detta därför inte dygdigt, ty det beror blott på att andra affekter, t. ex. girighet och ärelystnad, segrat över den<sup>4</sup>. Melanchton är dock inte ens under denna tid så utpräglad i sitt förakt för den filosofiska moralen som Luther. I sina Annotationes till Romarebrevet av år 1522—23 kallar han rentav en gång hedningarnas dygder för »dona Dei»<sup>5</sup>.

Vad Luther angår, är han inte fri från yttranden i ovan antydda riktning även senare. Men både han och Melanchton visade under årens lopp i stort sett en tilltagande förmildring av sina domar över den »utvärtes» sedligheten. Luther medgav, att den dock har värde för både familj, stat och kyrka. Dessa

<sup>1</sup> W. BRAUN. Die Concupiscenz bei Luther. s. 308.

<sup>2</sup> W. BRAUN. O. a. a. s. 237.

<sup>3</sup> C. R. 21. 100.

<sup>4</sup> Jfr A. EICHHORN. Die Rechtfertigungslehre der Apologie. s. 184.

<sup>5</sup> HERRLINGER. Die Theologie Melanchtons. s. 76.



tre institutioner äro gudomliga. Eftersom de vila på den borgerliga sedlighet, som följer *lex naturalis*, har även denna sin andel i värdet och äran. Vad t. ex. staten beträffar, kunde det rent av hända, att Luther någon gång, såsom i ett yttrande från år 1536, »sjöng förnuftets lov nästan på humanistiskt vis»<sup>1</sup>. Ett förbehåll gjorde han emellertid alltid, och det var, att sådana ting inte hade någon betydelse på evangeliets eget område. Augustinas ståndpunkt är i denna sak även uttryck för Luthers, då det heter: »De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei»<sup>2</sup>. Särskilt Melanchton bibehöll inte länge föraktet för den naturliga människans sedlighet. Det var en ståndpunkt, som han blott tillfälligt hade övertagit tillsammans med det mäktiga nya, därför att han var gripen av Luthers personlighet. Men det blev bara ett genomgångsstadium på ett par år till en mera positiv ställning i frågan. Hans tidigare humanistiska ståndpunkt tog snart åter ut sin rätt. Hänförelsen för Aristoteles, som behärskat honom under studietiden i Tübingen och ännu tog sig uttryck i hans tillträdesföreläsning till professuren i Wittenberg<sup>3</sup>, hade sina efterverkningar. Visserligen säger Melanchton i föreläsningarna från år 1533 och i *Loci* 1535, att den naturliga sedligheten är befläcktad med synd och att den därför inte har något religiöst värde, något värde inför Gud. Men värdelöshet i religiöst avseende medför inte längre värdelöshet i sedligt avseende. Irreligiositet innebär inte längre omöjligheten av sedlighet<sup>4</sup>. Av Melanchtons etiska huvudarbeten efter de första verksamhetsåren är det klart, att han, såsom redan är antytt, fattade ett allt starkare intresse för den filosofiska sedligheten. Detta framträdde icke minst genom att han hävdade dess betydelse för den kristna moralen, något vartill vi i det följande skola återkomma.

Det namn, varmed man enligt gängse uttryckssätt måste stämpla den borgerliga sedligheten med hänsyn till motiven, är ju »lönemoral». I stort sett vilja våra symboler med denna tanke ha huggit klyftan djup mellan *iustitia civilis* och all kristen moral. De vilja framhålla, att den kristna sedligheten är ett

<sup>1</sup> E. BILLING, Luthers lära om staten. I. s. 62.

<sup>2</sup> C. A. XVI. 1. Jfr. Apol. XVI. 215. 53.

<sup>3</sup> C. R. 11. 23.

<sup>4</sup> A. EICHHORN, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, s. 485.



handlande, inte på grund av yttre motiv, fruktan, tvång o. d., utan på grund av positiva bevekelsegrunder, av tro, villigt, spontant<sup>1</sup>. Luthers närmare detaljerande av synpunkterna kunna väl också komma i fråga för kännelseskriterierna vidkommande, då han särskilt nämner som motiv tacksamheten mot Gud och lusten att efterlikna honom eller förstå den nåd man fått genom att alltjämt göra den fruktbärande och att lida, så att man kan berömma sig inför världen av ett gott samvete<sup>2</sup>. Utav det nyss sagda framgår emellertid, att de inte konsekvent förkasta »löne-moralen». Den har sitt värde på ett visst lägre område. Och inte bara detta. Vi skola strax se, att de inte alla hålla gränsen klar mellan lägre och högre sedlighet, när det gäller lönesynpunkterna, utan införa sådana även på den kristna moralens område. I samma mån som något dylikt sker, blir olikheten i värde mellan de båda inte absolut utan blott relativ. Melancton, säger i Apologien, att den eviga saligheten kan kallas en merces, en lön, »quia est res debita propter promissionem»<sup>3</sup>. — »Opera merentur non iustificationem sed alia præmia»<sup>4</sup>. — »Quamquam igitur legis impletio meretur mercedem . . . inchoata legis impletio placet, et habet mercedem in hac vita et post hanc vitam»<sup>5</sup>. Redan lönen i detta livet kan vara av olika art. Den kan bestå i kroppsliga förmåner<sup>6</sup> eller i andligt gott<sup>7</sup>. Och likaså tillmätas den i olika grad. Inte alla hänga i lika mån fast vid idén om straff och lön. De svaga sägas göra det mer än de starka. De svaga lägga mer an på vad som är fördelaktigt för dem själva — »infirmi laborant sui commodi causa»<sup>8</sup>. Visserligen förmildras framställningen i Apologien genom påpekandet av att man bör tänka mer på Guds vilja än på lönen<sup>9</sup>. Men vi kunna inte värja oss för intrycket, att Melancton redan i Apologien infört synpunkter, som äro främmande för reformationens central-sanning. Detta framträder ännu mera sedan hos honom. Väl

<sup>1</sup> N. SÖDERBLOM, Humor och melankoli och andra Lutherstudier, s. 195.

<sup>2</sup> N. J. GÖRANSSON, Luthers reformation, s. 268.

<sup>3</sup> Apol. (III), 147, 241.

<sup>4</sup> Apol. (III), 148, 246.

<sup>5</sup> Apol. (III), 148, 247. Likaså enl. Apol. (III), 120, 73.

<sup>6</sup> Apol. IV (II), 91, 24.

<sup>7</sup> Apol. (III), 148, 246.

<sup>8</sup> Apol. (III), 147—48, 243.

<sup>9</sup> Apol. (III), 121, 77.



är det sant, att han under Luthers inflytande uppgav den formel, vari han en tid uttryckte sin åsikt i saken, nämligen formeln om »goda gärningars nödvändighet för saligheten», men i sak höll han ändå alltjämt på att tron bevaras genom goda gärningar och förloras genom »peccata contra conscientiam»<sup>1</sup>.

Kan man finna ansatser till lönemoral även i våra andra symboliska böcker? Luther ställde sig egentligen i hög grad avvisande mot lönetanken. När han likväl i anslutning till Nya testamentets språkbruk begagnade sig av ordet lön, glömde han inte, att detta uttryck i grunden är inadekvat. Han använde det endast i populärt pedagogiskt syfte. Meningen var att stärka intresset för sedligt liv. Speciellt inför livets svårigheter kan det vara gott för den fromme att trösta sig med hoppet om ett himmelskt liv. Men egentligen bör man inte fästa något avseende vid själva lönesynpunkten. Att saligheten en gång blir den troende kristnes lott, det är en sak, som följer på tron, liksom verkan följer på sin orsak. På samma sätt som goda gärningar naturligt följa på tron, så »folge auch natürlich ohne alles Suchen der ewige Lohn dem rechten Glauben», utan att de troende »auf den Lohn sehn», och Luther uppmanar den fromme: »dass dein Auge nichts um den Lohn sorgest, sondern genug habest, dass du weissest und gewiss bist, dass es folget, und lässest Gott dafür sorgen»<sup>2</sup>. »Also ist das ewige Leben hie auch verheissen nicht dass wir darum sollen fromm sein als um eine Belohnung, sondern dass es sei eine Lockung und Reizung, die uns lustig mache zu Frömmigkeit, Gott zu dienen und zu loben»<sup>3</sup>. Alltså, tron skall vara det egentliga motivet till sedligt liv<sup>4</sup>. I ljuset av sådana yttranden av Luther böra vi se också de bekännelseskrifter, vi äga av honom. De båda Katekeserna och Schmalkaldiska artiklarna böra således anses representera en i viss mån annan ståndpunkt än Apologien. Konkordieformeln inskränker sig till att nämna, att den fromme bör handla sedligt »nicht aus Furcht der Strafe wie ein Knecht»<sup>5</sup>.

Det är alltså egentligen i Apologien, som »lönemoralen»

<sup>1</sup> O. RITSCHL, Dg. des Protestantismus, kap. 34.

<sup>2</sup> E. A. 13. 305. ff.

<sup>3</sup> E. A. 15. 524.

<sup>4</sup> J. KÖSTLIN, Religion und Sittlichkeit, s. 212-13.

<sup>5</sup> Epi. IV. 532. 12.



uttryckligen kommer fram i vår bekännelse. Att den över huvud taget kan få skymta fram någonstädes, är så mycket mera egendomligt, som det står i oförsonlig motsats till reformationens grundåskådning. Ty dennas centrala begrepp är ju Guds nåd. Och i mått som nådebegreppet genomföres, blir tanken på »lön» undanträngd. Här gäller det själva grundmotsatsen till katolicismen. Det är ju i strid mot den katolska läran om förtjänst och lön, som reformationen åter ställer fram evangeliet om Guds personliga nåd, syndernas förlåtelse, som innebörden i det religiösa förhållandet. Evangelisk reformatorisk rättfärdiggörelselära och lönemoral äro oförenliga med varandra. Att tala om förtjänst å vår sida, inte bara »propter Christum» utan »per sese»<sup>1</sup> och om belöning därför, det »aspernatur Christi meritum et gratiam», heter det i Augustana<sup>2</sup>. Det eviga livet är i stället en gåva<sup>3</sup>. Och lönetanken står inte bara i strid med läran om rättfärdiggörelsen utan även med frivilligheten i »den nya lyd-naden». Ty om någon övar sedlighet blott för att därigenom vinna välfärd eller undgå ofärd, så kan han inte göra det med villigt sinne i djupare mening. Det sedliga självt har inte något värde för honom. Det är blott något yttre, ett medel, som han kan vara likgiltig för eller rent av känna vedervilja emot.

Emot Melanchtons idé om sedligheten som ett *conditio sine qua non* för trons fortbestånd<sup>4</sup> kan åtskilligt invändas. Nog har moralen sitt stora värde för troslivet. Men vi få inte förbise, att tron dock har sina egentliga livskällor på annat håll än i moralen. De ligga i Gud och inte i vårt mer eller mindre bristfulla etiska handlande. Luther framhöll detta mycket kraftigt. Hela hans strävan gick ut på att bevara det specifikt religiösa området fritt från allt som kunde smaka av gärningsväsen. De goda gärningarna äro endast frukter av tron, men övningen återverkar på denna. För honom stod det alternativet klart: antingen bli vi rättfärdiggjorda genom tron och icke genom gärningar eller genom gärningar, och då är tron i evangelisk mening överflödig. Däremot såg Luther icke sanningsmomentet i Melanchtons åsikt i detta fall; han såg inte, att det finns »en tredje möjlig-

<sup>1</sup> Apol. (III), 147, 239.

<sup>2</sup> C. A. XX, 45, 15.

<sup>3</sup> T. ex. Apol. (III), 146, 235.

<sup>4</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, kap. 31.



het: tanken på en det sedliga livets indirekta men dock positiva, mångfaldiga återverkan på det religiösa livet»<sup>1</sup>. Orsaken till att Luther inte hade blick för denna tredje möjlighet, var den absoluta irrationalismen<sup>2</sup> i hans reformatoriska trosbegrepp. Denna irrationalism tog sig uttryck i att han bortsåg ifrån alla empiriserande betraktelser över trons fortbestånd och framhöll, att tron från början till slut enbart är ett verk av Gud<sup>3</sup>.

Vi ha sett, att våra bekännelseurkunder inte genomgående upprätthålla distinktionen mellan *iustitia civilis* och den kristna sedligheten beträffande lönesynpunkten utan inblanda denna också i den kristna moralen. Nu fråga vi oss, om de konsekvent tillämpa satsen, att de goda motiven till sedlighet uteslutande höra hemma på det kristna området, under det att alla motiv till borgerlig rättfärdighet äro onda. Det torde visa sig, att gränsen även i detta fall är flytande mellan de tvenne formerna av sedlighet.

I samma mån som man bibehåller tanken om en positiv rest av gudsbilden hos den naturliga människan, räknar man tydligtvis även med en sedligt god motivation för handlandet. Den medfödda *lex naturalis* identifieras av reformatorerna med Dekalogen. För Luther betyder detta en degradation av den uppenbarade lagen, Dekalogen, för Melancton däremot på sätt och vis en upphöjelse. Luther ser allt vad lag heter som någonting lägre. Den kan inte hjälpa oss. Därför hade han inte något intresse av att skilja mellan olika slags lag och ställa någon högre än de övriga; detta inte ens, sedan han efterhand klarare utbildat sin höga värdering av uppenbarelsen. Melancton däremot betraktar Dekalogens överensstämmelse med »den naturliga lagen» såsom ett uttryck för att även tio Guds bud äro ofrånkomliga och alltjämt bestående för oss. Det tycks vara forskarnes mening, att han genomgående hade denna uppfattning. Dock uttrycker det väl en viss osäkerhet i begreppsbestämningen, när han å ena sidan talar om »*iustitia rationis aut legis*»<sup>4</sup> och å den andra om »*iustitia philosophica aut certe pharisaica*»<sup>5</sup>. »Certe» anger ju ett utskiljande av den »fariseiska», på

<sup>1</sup> E. BILLING, Luthers lära om staten, s. 87.

<sup>2</sup> G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 171.

<sup>3</sup> O. RITSCHL, *Die des Protestantismus*, II, kap. 34.

<sup>4</sup> Apol. IV (II), 93, 39.

<sup>5</sup> Apol. IV (II), 89, 16.



Dekalogen grundade sedligheten såsom något säreget inom den filosofiska moralens mera omfattande område.

Men innebär medvetandet om lagen något sedligt gott motiv? Närmast förefaller det inte så. I Apologien säger Melanchton, att lag och lön höra samman — »*proprie enim merces ad legem pertinet*»<sup>1</sup>. Men å andra sidan kan man säga, att emedan lagen för honom är en sida av Guds väsen och ständigt får vara med i gudsförhållandet som en medvetet inrymd faktor, öppnar det sig också möjlighet för ett handlande av aktning för lagen. »*Propter voluntatem Dei*»<sup>2</sup> eller »*propter mandatum Dei*»<sup>3</sup>, som det emellanåt heter i Augustana och Apologien, är nog också ett uttryck, som för Melanchton mera än för Luther är färgat av aktning för lagen. Och även om Melanchton framdrager varje-  
handa andra motiv till sedlighet, så är dock Guds vilja alltid det förnämsta för honom<sup>4</sup>. Man bör — vilket vi förut citerat — tänka mer på Guds vilja än på lönen<sup>5</sup>. Melanchton behövde inte kränka autonomien genom sitt tal om Guds vilja, detta så mycket mindre som han så starkt framhävde lagens »naturlighet», dess anknytning i vårt eget medvetande. Samma syn på lagen ligger väl också till grund för hans beskrivning på evangelium, då det i Apologien heter: »*Evangelium proprie hoc mandatum est, quod praecipit, ut credamus Deum nobis propitium esse propter Christum*»<sup>6</sup>. Visserligen är detta undantag. I allmänhet fattas evangelium såsom »löftet», men i den mån det här framställes såsom en Guds »befallning» och i den mån evangelium alltid säges vara det rätta motivet till sedlighet, är det ofrånkomligt, att denna definition på evangelium såsom en lag stöder vår förmodan, att Melanchton håller på möjligheten av sedlighet på grund av aktning för lagen.

Vad Luther angår, så säger han i Schmalkaldiska artiklarna, att »*das Gesetz gegeben sei von Gott der Sünden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheissen und Anbieten der Gnaden und Wohlthat*»<sup>7</sup>. Lagen vill tvinga

<sup>1</sup> Apol. (III), 148, 247.

<sup>2</sup> C. A. XX, 27.

<sup>3</sup> Apol. (III), 120, 68 o. IV (II), 91, 22.

<sup>4</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, Kap. 34.

<sup>5</sup> Apol. (III), 121, 77.

<sup>6</sup> Apol. (III), 146, 224.

<sup>7</sup> Schmalk. Art., Theil. III, II, 311, 1.



oss till det goda genom att locka med belöning och hota med straff, alltså genom orena motiv. Även när man tänker på lagens högsta insats enligt Luther: att väcka syndmedvetande, tycks resultatet bli detsamma. Ty det viktigaste i samband med syndmedvetandet är »sinnets förskräckelser». Och just därför att tyngdpunkten lägges på dessa, förefaller det, som om evdämonistiska bithänsyn spelade in. Genom att motiven få utgöras av egoistiska tankar på lön och straff, har något främmande och utvärtes brutit sig in på sedlighetens område. Den borgerliga moralen är därför egentligen inte autonom enligt Luther. Å andra sidan säger han enligt O. Ritschl också, att en sann bot verkligen kan uppstå av fruktan för straff. Det behöver inte nödvändigt vara hyckleri med i spelet. Lagens hot kan väcka ett uppriktigt begär efter förlåtelse. Om bot kommer genom lag eller genom evangelium är i sig själv likgiltigt. »Es sei wodurch es wolle, so liegt nichts daran.» Fruktan och kärlek äro här inte mer varandras motsatser utan på varandra följande moment<sup>1</sup>. Enligt vad vi förut ha sagt, talade Luther någon gång om en »amor legis» som motiv till bot i stället för fruktan för straff. I allmänhet ansåg han nämligen fruktan vara ett undermåligt motiv. Vidare måste han naturligtvis medgiva, att borgerlig sedlighet hör till vad Gud befallt och att den Allsmäktige straffar motsatsen därtill. Det ingår i vår kallelse att leva ett ärbart liv inom de tre samfund, som Gud stiftat här i världen: familjen, staten och kyrkan. De äro något gott. Därför är också verksamheten för deras skull och i enlighet med deras krav något gott. Javäl, men är inte huvudtanken ändå den, att yttre sedlighet inte kommer till stånd av kärlek till det goda utan av tvång, som medel att vinna fördelar, alltså genom orena motiv? Lagen kan enligt Luthers allmänna uppfattning inte väcka frivillig dragning till moral. Det kan endast evangelium. Lagen tillhör ett lägre gebit och får inte riktigt vara med på livets högsta stadium. Ty där behövs den inte. Där skapar evangelium fritt alla goda verk. Först däruppe kan det bli tal om ett handlande utan alla biavsikter. Tänk t. ex. på följande i Apologien: »Si sensus carnis est inimicitia adversus Deum, peccat caro etiam, quum externa civilia opera facimus. Si non potest subiici legi Dei, certe peccat, etiamsi egregia facta et

<sup>1</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, Kap. 30.



digna laude iuxta humanum iudicium habet»<sup>1</sup>. — »Vere peccant homines etiam quum honesta opera faciunt sine Spiritu Sancto, quia faciunt ea impio corde, iuxta illud (Rom. 14: 23): Quidquid non est ex fide, peccatum est. Tales enim operantur cum contemptu Dei, sicut Epicurus non sentit se Deo curae esse»<sup>2</sup>. Det är på grund av dylika yttranden, som t. ex. Eichhorn anser, att Melanchton i Apologien liksom i Augustana visar osäkerhet i fråga om den filosofiska sedlighetens värde<sup>3</sup>.

Vad vi här sagt, stämmer överens med det föregående om våra av Melanchton och Luther författade bekännelseskifter beträffande deras ställning till iustitia civilis i allmänhet, till lagen och till gudsbilden. Liksom Melanchton intager en mera positiv hållning till den filosofiska moralen, till lagen som integrerande faktor även i det högsta religiösa förhållandet och till gudsbildens kvarvarande moment hos den naturliga människan, så har han också lättare för att finna moraliskt värdefulla motiv på den borgerliga rättfärdighetens område. Luther däremot vårdar sig mindre om dylika ting. I stort sett kunna vi säga, att våra bekännelseskifter ha svårt att konsekvent förneka alla sedligt värdefulla motiv hos den naturliga människan. Mest utpräglad möter kanske den negativa hållningen i Schmalkaldiska artiklarna och den positiva i Apologien.

Se vi på frågan om motivationen från den religiösa empirismens ståndpunkt, torde det vara svårt att absolut fränkänna människan, sådan hon är av naturen, varje skymt av god motivation. Och det är detta faktum, som gjort, att en viss inkonsekvens i det fallet insmugit sig i bekännelseskifternas teologi. Med hänsyn till erfarenheten av Guds allmänna uppenbarelse och hans ständiga verksamhet i världen bör man väl inte tänka sig, att människan på någon punkt före sitt definitiva slutstadium skulle vara helt och hållet avstängd ifrån gudomliga inflytelser. Inte förrän hon begått synden mot den Helige Ande, kan hon vara fullständigt ond till sina motiv. Vad vi kunna iakttaga utav människors handlande, och de inblickar vi på sådant sätt kunna få i deras själsliv, göra det troligt, att det finns både goda och onda motiv blandade om varandra hos alla. Rent

<sup>1</sup> Apol. IV (II). 92, 33.

<sup>2</sup> Apol. IV (II). 93, 35.

<sup>3</sup> A. EICHHORN, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, s. 486.



erfarenhetsmässigt kan man näppeligen påstå, att människan av naturen är enbart egoistisk. Det synes ofta vara ett lika välgrundat påstående, att altruismen framträder hos många alldeles i jämbredd med egoismen. Den ena tyckes inte vara ursprungligare än den andra.

Vi anse oss därför inte kunna instämma i den från reformationen härrörande ganska vanliga kritiken<sup>1</sup> mot all filosofisk moral: att den inte kan föra människor i relation till varandra. Och tänka vi på sådana motiv, som inte närmast röra personer utan den goda saken, idén om det sanna, goda och sköna, så är det likaledes svårt att erfarenhetsmässigt stämpla alla människor såsom renodlat onda av naturen. Ja, när t. ex. Kant talar så högstämt om aktningen för sedelagen såsom enda motivet till moral, när han vädjar till medvetandet om vårt värde som människor och vår höga bestämelse<sup>2</sup>, ger detta nära nog ett intryck av religiös helgd. Må vara, att det uppkommit genom omedveten inverkan från kristendomen. Men systemet har i alla fall konstruerats med anspråk på att vara oberoende av direkt kristna moment. Så mycket kan man dock säga, att den som försökt bygga upp en moral helt och hållet på det naturliga, aprioriska medvetandets grund, här visat sig äga motiv av vördnadsbjudande godhet, ja, religiös kvalitet. Att något religiöst kommit med i sällskap med de etiska motiven, är förresten inte så underligt. Ty innebär inte själva underordnandet under sedelagen, själva uppåtblickandet till den med nödvändighet något religiöst? Kan det i själva verket finnas någon äkta moral, utan att den samtidigt för med sig ett slags religion?

Men kränker inte vårt resonnemang om goda motiv hos den naturliga människan all djupare erfarenhet av synden och av Kristi betydelse som vår Frälsare? Vi få närmare behandla detta problem på en punkt i det följande, där det gör sig påmint i ännu högre grad än här, nämligen vid tal om skälet till att den naturliga människan inte kan producera mer än *iustitia civilis*, m. a. o. skälet till hennes oförmåga att åstadkomma någon sedlighet i högre, kristlig mening. Tills vidare säga vi nu endast, att även om man erkände, att vi människor från födelsen inte äro totalt onda, utan att det rör sig goda impulser lika väl

<sup>1</sup> T. ex. hos W. WENDT. *Die sittliche Pflicht*. s. 93.

<sup>2</sup> O. KIRN. *Etiska livsaskådningar*, översatt av G. KLINGBERG. s. 129.



som onda hos oss, så långt tillbaka vårt psykiska liv sträcker sig, så skulle man därmed inte nödgas tillskriva oss förmåga att helt eller delvis frälsa oss själva. Ty om Guds krav såsom den fullkomlige hålles uppe, duger det inför honom endast med det fullkomliga, om man skall hålla sig till förtjänstens väg. Alltså kunna vi inte av egen kraft vinna saligheten, emedan vår godhet, den må vara större eller mindre, dock alltid är ofullkomlig. Skola vi nå till uppgörelse med Gud, måste det därför ske på helt annan väg, uteslutande genom Guds nåd. Visserligen har tillerkännandet av goda motiv åt den naturliga människan så gott som alltid medfört åtminstone semipelagianism eller synergism. Men detta beror på den uppfattningen, att det råder ett s. a. s. substantiellt uteslutningsförhållande mellan Gud och människan, så att Guds insats för vår frälsning inte skulle kunna komma till sin rätt utom i mån som vår insats reducerades till ett intet. Huruvida denna uppfattning är riktig, få vi se i det följande.

En viktig synpunkt, när det gäller den humana sedlighets värde, är också den om *sedelagens betydelse*. Våra symboliska böcker visa inte den rätta förståelsen för dess egentliga innebörd och nå därigenom inte heller upp till en rätt värdering av den filosofiska etiken. De bestämmer det sedliga kravet och därmed det sedligas väsen utifrån en viss reell åskådning. Kravet på vad som skall vara sedligt bestämmes med utgångspunkt i en bestämd livsuppfattning. Men därigenom blir lagen någonting yttre och främmande för alla, som inte ha just denna livsuppfattning. Och å andra sidan kommer det sedliga krav, som rör sig hos dessa utomstående, inte att bli tillerkänt sitt värde. Att detta samvetskrav hos oliktankande inte är en blott chimär, utan har något värdefullt uti sig, det antydes av att också dessa människor kunna uppleva det goda samvetets harmoni.

Vari består då sedligheten? Om den inte består uti att man underkastar sig en viss åskådnings bud, vari består den då? Vi kunna väl inte handla sedligt utan att ha någon grundåskådning att utgå ifrån? Nej, någon slags reell livsuppfattning hör naturligtvis med som innehåll i vårt medvetandes form. Men vilken denna åskådning är, kan lämnas därhän. Oavsett om man står på en högt utvecklad världs- och gudsuppfattnings nivå eller befinner sig på en lägre ståndpunkt, kan man handla



sedligt ändå. Ty sedligt är ens liv, så snart det följer ens eget samvetes bud. Och samvetet är någonting rent formellt; det fordrar endast detta formella, att man skall handla i överensstämmelse med vad man själv insett vara rätt. Nog är det värdefullt, att vi nå upp till allt högre reell livssyn. Samvetet bör uppfostras och kan uppfostras. De teoretiska moment, som bilda underlaget för själva samvetskänslan, utgöra nämligen någonting objektivt, som kan sättas under debatt<sup>1</sup>. Och genom att känslans teoretiska underlag förändras på grund av ökad insikt om det rätta, blir också känslan modifierad. Så skola vi alltmer få fram det objektiva uti det subjektiva. Men vi kunna aldrig komma ifrån att samvetet, den subjektiva faktorn, på vilken reell ståndpunkt vi än stå, är högsta instansen för bedömandet av vad som är sedligt eller ej för oss. Det som fordras, är inte, att vi handla efter den eller den bestämda livsuppfattningen, utan att vi följa den livsbetraktelse, som vi själva tills vidare insett vara den rätta. Denna beskaffenhet hos sedligheten att vara obunden av någon viss reell världsåskådning har givit anledning till att man talar om en formell etik i motsats till den reella. Tack vare moralens formella drag kan den vara autonom på vilket stadium man än befinner sig i reellt avseende. Hade våra symboliska böcker haft mer blick för den formella sedligheten, skulle de ha givit den filosofiska moralen ett högre värde än som skett. Denna sedlighets art att utgöra ett åtlydande av samvetets kategoriska imperativ utan alla evdämonistiska bihänsyn skulle inte ha behövt vänta så länge på sitt fulla erkännande. Som det nu var, kom Kant att beteckna det klassiska genombrottet i detta avseende. På samma gång räddar imperativismens etik det berättigade momentet i evdämonismen, att sedelagens krav måste ha samband med vårt väsens mål. Det är just det etiska idealet, som utgör innehållssidan i den formella sedelagen. Om det inte vore så, skulle autonomien slå över i omänsklighet, osedlighet, heteronomi. I den riktningen tenderar väl närmast ett sådant pessimistiskt yttrande av imperativismens filosof, Kant, som det, att kännetecknet på vad som är rätt är, att vi förnimma olust därtill, medan osedligheten lockar oss. Inte utan skäl tolkade Schiller halvt skämtsamt dessa ord så:

---

<sup>1</sup> H. HOFFDING, Etik, s. 51.



vi skola akta oss väl för att tycka om våra vänner och i stället hålla oss till plikten!

När det gäller det etiska *idealet*, påträffa vi emellertid en av den humana sedlighetens svaga punkter. Hur högt den än utbildar sitt ideal, räcker det ändå aldrig utöver detta timliga, inomvärldsliga liv. Och däri ligger avgjort en begränsning, då man jämför det med den kristna sedlighetens ideal, det fullkomliga, andliga, eviga Gudsriket, tänkt inte som något färdigt, sakligt utan som ett verksamt, levande, personligt vardande, »wo in der Arbeit nicht das wahre Sein angeeignet, sondern hervorgebracht wird»<sup>1</sup>, och vari ett perspektiv öppnas, som inte är instängt inom ändlighetens skrankor. Den kristna sedligheten uttömmar sig inte i relationen till några inomvärldsliga uppgifter. Utöver dessa äga vi kristna också Gud som föremål för vår etiska riktning. På nämnda sätt »överbjuder»<sup>2</sup> den kristna etiken alltså den allmänt humana. Om man stannar vid den filosofiska moralen, kunna enligt Troeltsch trenne möjligheter inträffa: antingen tillfredsställdhet med världen, varigenom den sedliga strävan hämmas, eller mild, pessimistisk resignation inför frågan om ett sista mål eller orolig strävan efter alltjämt högre mål såsom hos Nietzsche<sup>3</sup>.

Oavsett inriktningen på Gud, måste vi medgiva, att när det gäller de inomvärldsliga målen, så har, såsom Høffding och andra säga, den kristna etiken inte några nya strävanden att erbjuda oss människor utöver vad den humana etiken själv kan inrikta oss på. Våra symboliska böcker ha heller ingenting att invända häremot beträffande den yttre sidan av handlandet utan medgiva snarare i enstaka yttranden, att skillnaden inte är så stor i det fallet mellan kristen och filosofisk rättfärdighet. Därmed stämmer också deras allmänna åskådning om formerna för vår jordiska kallelse såsom någonting passivt övertaget av den enskilde i underordning under den patriarkaliskt härskande konfessionella småstatens ledning.

<sup>1</sup> E. TROELTSCH. Die Grundprobleme der Ethik, s. 153.

<sup>2</sup> W. WENDT, Die sittliche Pflicht, s. 165; jfr även F. C. KRARUP, Livsførelse, s. 15.

<sup>3</sup> E. TROELTSCH. O. a. a., s. 168.



En sak, som också bör medgivas, är, att de inomvärldsliga sedliga uppgifterna äro självändamål och inte bara medel för religionen. I det fallet ha vi, som förut är omtalat, funnit en brist i våra symboler. De ha inte tillräckligt blick för de svårigheter, som resa sig mot försöket att direkt härleda de före kristendomens inträde befintliga eller sedan självständigt uppkommande etiska kulturformerna ur kristendomens idé. Man bör inte förbise den spänning, som tillsvidare råder mellan dessa två områden. Hur skall man kunna häva denna dualism? Problemet är gammalt, och olika lösningar ha erbjudits världen alltsedan Platos *Politeia* skrevs. Varken Platos strävan upp till det eviga, tidlösa eller stoicismens normering av det sinnliga hos människan med tillhjälp av »naturens», d. v. s. förnuftets eviga lag, varken montanismens kulturfientlighet eller katolicismens förkyrkligade världskultur utan självändamål, ej heller den lutherska reformationens alltså som blott medel betraktade borgerliga rättfärdighet utgör ett tillfredsställande svar på frågan<sup>1</sup>. Det riktiga är nog att utgå ifrån de inomvärldsliga kulturformernas självständiga berättigande, deras ställning som självändamål, för att sedan söka uppnå det målet att finna den organiska enhetspunkten mellan dem och det specifikt kristliga. Troeltsch betonar, att man inte har att återföra dualismen på synden, som skulle ha fördärvat de humant etiska strävandena och vållat deras lösräckande till självständighet. Detta är katolsk uppfattning. Spänningen mellan de två slagen av mål beror enligt Troeltsch i stället på »människans metafysiska konstruktion, på hennes ställning mellan den förgängliga och den oförgängliga, eviga världen, det ändliga och det oändliga»<sup>2</sup>. Denna motsats kan endast övervinnas genom en historisk utveckling. Den allmänt humana sedligheten ter sig endast i början som slutgiltigt mål. Sedan komma de kristliga synpunkterna till och söka göra sig gällande. Men efter Troeltschs mening skulle en lösning av konflikten inte kunna ske förrän i ett kommande liv. För vår del anse vi, att Troeltsch går onödigt långt i att markera problemets olöslighet så länge vi stå under motsatsen mellan ändlighet och oändlighet. Denna motsats torde inte vara alldeles oöverkomlig, om man anlitar personlighetsmystikens väg. Genom Guds personlighets-

<sup>1</sup> E. TROELTSCH, O. a. a., s. 152. 164—65.

<sup>2</sup> E. TROELTSCH, O. a. a., s. 173.



mystiska immanens i vår värld kunna nog alla de sedliga uppgifterna inom ändlighetens område få behålla sitt värde såsom självändamål, på samma gång som Gud och hans fullkomliga rike också äro ett lika direkt mål för oss just vid vår inriktning på dessa ändliga uppgifter. Att frågan är svårlöst, måste emellertid medgivas. Inte underligt, att det är ett av de aktuella etiska problemen just i den moderna etiken. Somliga ha ju av intresse för det oavbrutna, omedelbara förhållandet till Gud ställt inriktningen på de ändliga uppgifterna i andra rummet, blott såsom en övning för tron. Då blir alltså sedligheten blott ett medel för tron och icke något självändamål. Detta är närmast Luthers åskådning. H. Rosén framhåller det också som karaktäristiskt för Herrmann, under det att däremot Thieme inte vill släppa de världsliga uppgifternas värde som självändamål utan hellre låter uppmärksamheten för dem bryta in som momentana avbrott i den religiösa förbindelsen med Gud<sup>1</sup>. I senare fallet tycks religionens innerlighet bli lidande. På personlighetsmystikens linje har man att finna den bästa lösningen.

Som synes, ha vi hittills förtegit den ganska vanliga anmärkningen (t. ex. hos E. Troeltsch, W. Wendt, J. Köstlin), att den filosofiska moralen inte kan erbjuda ett fullt enhetligt ideal utan stannar inom det mångfaldigas oroligt skiftande område. Detta synes oss emellertid inte vara en nödvändig konsekvens av sedlighetens beskaffenhet att vara blott allmänt human. Vi medgiva i stället, att man även utan gudstankens tillhjälp kan konstruera ett enhetligt humanitetsändamåls rike. Men givet är, att enhetligheten i det universella etiska idealet kan bli lättare att fasthålla, om man rör sig på en högre religions basis, nämligen i mån som ett personlighetsmystiskt förhållande mellan Gud och människor erkännes.

*Vilken betydelse äger då iustitia civilis för den kristna moralen enligt våra bekännelseskrifter? Så synnerligen mycket ha de inte att säga om saken. Men de antyda åtminstone indirekt den filosofiska sedlighetens förberedande betydelse för den kristna, då de tala om att Gud befallt borgerlig rättfärdighet och att han belönar den. Det är framför allt Melancthon, som varit mån om*

---

<sup>1</sup> H. ROSÉN. Förhållandet mellan moral och religion. s. 280 ff.



att föra fram denna positiva uppfattning i de av honom författade symbolerna. I sina övriga verk låter han den komma till synes ännu fylligare. Redan i *Epitome doctrinae an Philipp von Hessen* år 1524 framställs *iustitia civilis* som en nödvändig, av Gud anordnad basis för allt statsligt och kyrkligt liv. Den är ett förstadium till omvändelsen. Vi kunna visserligen inte själva omvända oss, men vi kunna undvika överträdelser i det yttre. Sedan följde *Prolegomena* till Ciceros *Officier* år 1528, som fullföljde samma tendenser. Alltifrån *Loci* av år 1533 kallas den naturliga sedligheten för »disciplina» eller de oomvändas sedligt religiösa tukt. Denna disciplina tillskrives en »fides generalis», då det t. ex. heter<sup>1</sup> att man på disciplina's område kan bekänna den rena läran och undfly avgudarna men att man däremot inte kan bli omvänd av Gud, om man lever ett »cyklopiskt» liv<sup>2</sup>. Disciplina betraktas genomgående som förstadium till omvändelsen. Melanchtons uppfattning i denna fråga utvecklas alltjämt i samma riktning genom hans följande etiska huvudarbeten. I *Epitome philosophiae moralis* av 1538 söker han så mycket som möjligt närma förkristen och kristen sedlighet till varandra. På grundval av sina psykologiska forskningar, samlade i *Commentarius de anima* 1540, räknar han sedan till disciplina även förmågan att i viss mån behärska det inre hjärtelivet genom sedliga och religiösa motiv. De högsta religiösa motiven, som komma enbart från den kristna tron, stå dock aldrig till den naturliga människans förfogande. Uti *Elementa doctrinae ethicae* av år 1550 låter han doctrina philosophica måla dygdeidealet, medan den teologiska etiken såsom en doctrina coelestis talar om kraften att uppnå det<sup>3</sup>.

Luther kom aldrig till denna höga uppskattning av den filosofiska moralens betydelse för den kristna. Att han dock tillerkände den borgerliga rättfärdigheten en viss förberedande betydelse, i enlighet med vad vi nyss sagt, upphäves naturligtvis inte av hans ord, att människan ej ens kan »förbereda sig för» nåden. Ty uttrycket »förbereda sig för» nåden åsyftade för Luther den katolska åsikten, att vi genom våra egna verk kunna »förtjäna» oss nåden. Visserligen angav Tridentinum sedan en skillnad mellan att »förtjäna» nåden och »förbereda sig för»

<sup>1</sup> C. R. 24. 154.

<sup>2</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 236.

<sup>3</sup> HERRLINGER, O. a. a., s. 223—26. 234—35.



nåden. Det senare kunde ske genom att inte skjuta någon dödssyndens »rigel» för hjärtats dörr och därmed utesluta nåden. Men för Luther låg det avgjort förtjänstsynpunkter bakom de nämnda orden<sup>1</sup>.

Skälet till att Luther så föga uppskattade *iustitia civilis*' betydelse, var nog det, att han på grund av sin absoluta irrationalism såsom reformator inte hade något intresse för den psykologiska förståelsen av trons uppkomst och utveckling. Hade han haft det, skulle han utan tvivel ha nått fram till en större uppskattning av moralens betydelse för religionen. Han skulle ha insett, att sedligheten speciellt för människor av en viss läggning kan utgöra vägen upp till den högsta, kristna religionen. Inför dem som inte ha förmåga av mystik men kanske ha ett redligt sanningsskrav eller ett utpräglat pliktmedvetande, är det av vikt att inte urgera innerlighetens eller den omedelbara upplevelsens väg som den enda sanna vägen till Gud utan medgiva, att också ett mera exklusivt sanningssökande eller en ärlig strävan att finna Gud genom ett liv efter hans bud äro vägar, som gå i den rätta riktningen och förr eller senare skola leda till målet. »Den som gör sanningen, han kommer till ljuset, för att det skall bliva uppenbart, att hans gärningar äro gjorda i Gud» (Joh. 3: 21). Och »om någon vill göra hans vilja, så skall han förstå, om denna lära är från Gud» (Joh. 7: 17).

Här kan Herrmann fira stora triumfer. I sin Etik framlägger han sin bekanta konstruktion av den kristna moralens uppkomst ur det naturliga sedliga medvetandet. Det ännu inte av nåden eller Anden bestämda viljelivet utvecklas till förtroendeförhållande på följande sätt. Det blir klart för oss, att andra människor ha värde i och för sig, ej blott som medel för oss. Vi börja betrakta dem inte endast ur egoistisk synpunkt utan som självändamål. Varför tillskriva vi dem detta nya värde? Emedan vi märka, att de ha en inre hållning, en riktning för sitt liv, en karaktär. Detta, att de ha en inre hållning, beror på att de äro inriktade på ett mål, som därigenom blir lag för dem. Denna lag tillämpa vi också på oss själva; vi känna oss ansvariga, alltså fria. Denna frihet finns i det inre. Däremot råder mekanisk lagbundenhet på hela det yttre erfarenhetsområdet. Vi uppfordras alltså till inre självständighet. Men även till att

<sup>1</sup> G. BILLING, Luth. kyrkans bekännelse, s. 148.



söka realisera denna självständighet under samliv med andra. Vi mottaga eggelser inte bara i individuell riktning utan även i social. När vi känna denna uppfordran till inre självständighet, förnimma vi emellertid inte bara vår egen frihet utan även, att vi inte själva kunna realisera lagens krav på inre oberoende. Vi känna oss bundna av våra lägre begär och drifter. I den inre nöd, som uppstår, när vi förnimma lagens »du bör» men inte kunna förverkliga det, kommer religionen oss till hjälp såsom en kraftkälla. Den naturliga sedligheten har alltså enligt Herrmann uppstått före religionen och bildar underlaget för denna ävensom för den kristna sedligheten.

Herrmann har rätt i att moralen kan vara vägen fram till religion för många. Men behöver den vara det för alla? Man skulle närmast kunna tänka sig detta, då det gäller att nå upp till den högsta religionen, kristendomen. Men inte ens där förhåller det sig alltid så. Det finns utan tvivel människor med tyngdpunkten av sitt inre liv förlagd till andra själsakter än de specifikt etiska, t. ex. de som ha en utpräglad personlighetsmystisk läggning. Dessa nå fram huvudsakligen genom den personliga innerlighetens vidgande erfarenheter. I betraktande av att beroendekänslan hör till livets tidigaste erfarenheter på det primitiva stadiet och att denna beroendekänsla så lätt glider över ifrån en känsla av blott yttre tvång till att innebära ett beroende av mer inre, religiös art, ligger det nära till hands att anse religionen såsom den jordmån, varur det specifikt etiska alltmer utdifferenterat sig på naturstadiet. Religionshistorien och religionsfilosofien böra åtminstone medgiva, att möjligheten av en sådan åskådning låter säga sig. I varje fall är det här inte frågan om någon exklusivitet, utan det religiösa och det etiska följas enligt vår mening organiskt åt. Aktgivandet på religionens och moralens väsen tycks hänvisa därpå. Sann moral innebär, att man följer en inre lag. Men detta kan man inte göra, utan att man böjer sig för denna lag. Och häri ligger redan något religiöst. Moralens »har alltid något religiöst ved sig, men er ikke selv religion»<sup>1</sup>. Äkta religion åter innehåller känsla för det heliga, det sant upphöjda<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. ORDING. Den kristelige Tro. I. s. 27.

<sup>2</sup> N. SÖDERBLOM. Religionsproblemet, s. 394. och Gudstrons uppkomst, s. 198 f.



Och i mån som en människa hyser något därav, upplever hon också något sedligt.

Förut ha vi talat om att i begreppet *iustitia civilis* inräknas all moral, som inte sprungit fram ur den kristna tron, och att dit alltså även hör den sedlighet, som utgör frukten av alla utomkristliga religioner. Att Luther och reformationsmännen över huvud taget inte hade någon större aktning för andra religioner och den sedlighet, som följer med dem, utan satte orden »turk» och »hedning» liktydiga med nära nog det värsta, som kunde tänkas, det är en känd sak. Den ende, som i det fallet mera bestämt utgjorde ett undantag, var Melanchton. Vår mening är nu inte att fördjupa oss i några religionshistoriska detaljer. Vi vilja blott i förbigående påpeka, att det finns åtskilliga fakta, som jäva våra bekännelseurkunders mening angående sedligheten på det området. Nog finns det här exempel på att kraften till etiskt handlande hämtas ovanefter och på att motiven åtminstone inte äro enbart onda, att man i viss mån förmår höja sig till ett handlande av aktning för lagen och uppsätta ett högt sedligt ideal för sin strävan. Utan att behöva taga hänsyn till mera förändligade, synkretistiskt religionsfilosofiska åskådningar, blott med tanke på de egentliga gamla religionsformerna, kunna vi framdraga dylika exempel. Det finns en religion, som kan anföras beträffande alla de ifrågavarande punkterna, nämligen parsismen. I Avesta, dess bibel, heter det t. ex., att Ahuras tjänare ha den sedliga uppgiften att, styrkta av Ahura och ljuset, draga ut i kamp mot Ahriman och det onda. Här säges uttryckligen, att den högste även är källan till sedlig kraft. Och i samma urkund framhålles kärleken till »ljuset», d. v. s. till det goda, såsom motiv till sedligheten. Emedan parsismen sätter det goda som norm för Ahura Mazdas lärjungar i deras kallelse, torde man där kunna tala om ett handlande även av aktning för lagen. Målet, idealet uttryckes i Avesta med orden: »Den dag skall komma, då Ahura Mazda skall driva ut Ahriman och alla hans medhjälpare och ljuset skall segra». Detta är dock något som påminner om det kristna idealet »nya himlar och en ny jord».

### III.

## Den naturliga viljans betydelse för den kristna sedligheten.

Våra bekännelseskrifter frambålla kraftigt den naturliga viljans totala oförmåga att åstadkomma någon högre sedlighet. Den kristna moralen är helt och hållet ett Guds verk. Luther, som genom nominalismen fått sin uppmärksamhet i hög grad riktad på viljelivet, fattade viljan liktydig med hela personlighetens innehåll. Den är alltså inte detsamma som begreppet vilja enligt modern psykologi med dess tredelning av själsakterna utan är mera omfattande än denna. Emot nominalisternas ensidigt abstrakta uppfattning av friheten, som ofta framställdes på ett sätt, som kom det absoluta godtycket nära, drevs han även att uppställa en lära om *servum arbitrium*, viljans bundenhet. Vi möta den första gången i hans föreläsningar över Psaltaren 1513—16. Tanken på viljans innehåll blir den allt behärskande för Luther. Den formella sidan, valfriheten, undanskjutes helt eller delvis. Viljan är bestämd genom sitt innehåll, som kommer antingen från Gud eller från djävulen. Luther ansluter sig i denna fråga till Paulus. Reformatorn är den förste, säger A. Th. Jørgensen, som upptäckt, att aposteln håller på *servum arbitrium* och förnekar valfriheten<sup>1</sup>. F. Kattenbusch finner absolut determinism hos Luther redan år 1516<sup>2</sup>. Den skrift av honom, som närmast kommer i åtanke i denna fråga, är emellertid *De servo arbitrio* av år 1525. Där möta de skarpaste uttrycken för ab-

---

<sup>1</sup> A. Th. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 72 och 172.

<sup>2</sup> E. A., *opp. var. I*, 235 ff; F. KATTENBUSCH, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, s. 47—48. Angående den närmare framställningen av Luthers behandling av denna fråga fram till år 1525 se F. KATTENBUSCH, *O. a. a.*, s. 74—76.



solut determinism. Liberum arbitrium säges i denna skrift »nihil esse et rem de solo titulo»<sup>1</sup>. Friheten är alltså blott ett tomt namn. Och viljan är »ett lastdjur», som rides antingen av Gud eller djävulen<sup>2</sup>. För övrigt bestyrkes, att Luther här rör sig med en absolut deterministisk tankegång, genom vad han samtidigt säger om en dubbel predestination. Därom få vi dock tala närmare i annat sammanhang. Och när vi t. ex. på ett ställe träffa på en sats, som närmast tyder på libertas in inferioribus, förtages detta intryck genast av tillägget: »licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocunque illi placuerit»<sup>3</sup>.

Men på samma gång kommer också i skriften *De servo arbitrio* det religiösa, soteriologiska draget kraftigt fram. Spänningen är där särskilt stark mellan det ontologiska och det religiösa. Det är omöjligt att blunda för motsägelsen mellan dem<sup>4</sup>. Av dessa dominerar det religiösa. Luther glömde inte heller här i polemiken mot Erasmus sitt praktiska syfte att med alla till buds stående medel nedslå semipelagianismens förtjänstlära. Men det är nog att gå litet för långt i försvar för Luther, då t. ex. A. Th. Jørgensen framställer den absoluta determinismen blott som »tankeform» för den soteriologiska synpunkten<sup>5</sup>. Visserligen har Jørgensen rätt i att den sortens determinism är oförenlig med mycket i Luthers åskådning, t. ex. med hans lära om libertas in inferioribus, frihet beträffande det yttre, timliga<sup>6</sup>. Men uttryckssätten äro dock så pass tydliga, att man skulle göra orätt i att söka bortförklara dem. Ett bekant yttrande av Luther är ju det, som gått igen i Konkordieformeln, att den naturliga människan i andliga och gudomliga ting är »wie eine Salzsäule, wie Loths Weib, ja, wie ein Klotz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz brauchet»<sup>7</sup>. T. o. m. i Luthers bekännelseurkunder har den absoluta determinismen insmugit sig. Vi finna den nämligen på ett ställe i

<sup>1</sup> W. A. 18. 756.

<sup>2</sup> W. A. 18. 635 och 750.

<sup>3</sup> W. A. 18. 638.

<sup>4</sup> P. WERNLE. *Der evangelische Glaube*, I. s. 158.

<sup>5</sup> A. Th. JØRGENSEN. *Luthers Kamp*, s. 133.

<sup>6</sup> A. Th. JØRGENSEN. *O. a. a.*, s. 136.

<sup>7</sup> Jfr FR. H. R. FRANK. *Die Theologie der Concordienformel*, I, s. 139.



Schmalkaldiska artiklarna<sup>1</sup>, såsom vi redan haft tillfälle att omnämna i det föregående. Som uttryck för sitt krav på en personlig, sedlig betraktelse av människans ställning rör Luther sig emellertid med sådana formler som »voluntarie», »non coacte», »licet non invite» eller liknande<sup>2</sup>.

Hos Luther råder alltså i stort sett en slitning mellan tvenne betraktelsesätt. Å ena sidan en övervägande religiöst menad determinism med servum arbitrium för den naturliga människan, alltså reell bundenhet i synden med formell frihet att välja mellan olika former av synd och för övrigt blott mellan sedligt och religiöst ovidkommande möjligheter, libertas in inferioribus, å andra sidan absolut determinism, total saknad av både reell och formell frihet. Av dessa två tänkesätt är det senare endast att betrakta som en inkonsekvens i den åskådning, som eljest dominerar hos honom. Vi ha här avstått ifrån att nämna något om Luthers åsikt angående frihetslivet hos de första människorna före fallet och likaså om den omvända människans frihet. Ty detta hör inte hit, eftersom vi här ha att tala om den »naturliga» viljan.

Vad Melancton beträffar, tänkte han under sin första reformatoriska period ännu sin store väns tankar i denna sak. I Loci av 1521 hävdar han sålunda den gudomliga nådens monergism och en genomförd determinism. Denna period skall emellertid enligt Tschackert och Fischer ha slutat år 1527, bl. a. kanske på grund av Luthers strid med Erasmus<sup>3</sup>. Ett par yttranden i Augustana om valfriheten må anföras. Det heter i dess tyska text: »Der Mensch kan böses aus eigener Wahl fürnehmen»<sup>4</sup>. Den naturliga viljans valfrihet synes här sträcka sig till det religiöst sedligt indifferentia och för övrigt röra sig inom det ondas sfär, men den når ej upp till att självständigt vilja det goda. Detsamma tycks vara meningen i artikeln om syndens ursprung i de onda »non adiuvante Deo», »so Gott die Hand abgethan»<sup>5</sup>. Några, t. ex. Schwarz<sup>6</sup>, ha fattat dessa ord som uttryck för

<sup>1</sup> Theil III, I, 5.

<sup>2</sup> Jfr A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp, s. 69 och 185.

<sup>3</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der luth. und der reformierten Kirchenlehre, s. 520; E. FR. FISCHER, Melanctons Lehre von der Bekehrung.

<sup>4</sup> C. A. XVIII. 41. 9.

<sup>5</sup> C. A. XIX.

<sup>6</sup> J. C. E. SCHWARZ, Melancton und seine Schüler als Ethiker, s. 16.



synergism. Det är naturligtvis ordet »adiuvare», man därvid har fäst sig vid. Men det är också tänkbart, att, särskilt med hänsyn till formuleringen i den tyska texten och med tanke på liknande uttryckssätt hos Luther om »Guds tillbakaträdande», tolka detta ställe absolut deterministiskt. Köstlins resonnemang<sup>1</sup> angående Luthers något liknande uttryckssätt i det fallet skulle kunna tillämpas också på Augustana. Och man kunde då säga på följande sätt. Så länge Gud behagar taga befattning med människan, är hon god. Men när han tager sin hand ifrån henne, så faller hon med absolut nödvändighet i synd. Det är en reformatorisk grundtanke, att ingen kan förbliva god, så snart Gud inte längre giver henne godheten som en gåva. Javäl, kan man svara, men Gud »trädde inte tillbaka» ifrån de första människorna för att godtyckligt tvinga dem att bli syndiga utan blott för att låta dem känna, att de ingenting förmå genom sin egen kraft. Han ville bara pröva dem<sup>2</sup>. Ja, men om man tänker på de uttalanden av Luther som gå ut på absolut determinism, så kan inte människan själv vara första orsaken till synden. Ty hon äger enligt dem ingen valfrihet. När Gud då »tager sin hand ifrån henne», tycks detta bli yttersta orsaken till fallet. Och även om hon, såsom Melancton efter 1527 anser, äger formell valfrihet, så blir väl resultatet detsamma, för så vitt som Guds »tillbakaträdande» skall innebära, att hon också mister själva motiven till det goda. Människan har då av Gud blivit konstruerad så, att hon helt enkelt måste falla vid ett visst åtgörande ifrån hans sida, d. v. s. han har själv tvingat fram syndafallet. Uttryckssätten i och för sig i denna artikel äro inte klart avgörande.

År 1529 hade Melancton åter börjat odla Aristoteles' psykologi, fastän han förut, i sina *Hypotyposes theologiae*, år 1521, hade uppsagt vänskapen med denna filosofi. Och Apologien är inte helt utan antydningar i en ny riktning. När tron där omtalas såsom »jämväl» ett Andens verk, ser D. Fehrman häri med rätta ett förebud till det senare talet om »lämpandet efter nåden»<sup>3</sup>. Likaså är en av de beskrivningar på tron, som man finner i

<sup>1</sup> J. KÖSTLIN, *Luthers Theologie* I, s. 355.

<sup>2</sup> A. TH. JORGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 146 o. 207 f.

<sup>3</sup> D. FEHRMAN, *Rättfärdiggörelsetankens utveckling*, s. 54.



Apologien, tydligt indeterministisk, då det heter, att tron består i »velle et accipere oblatam promissionem»<sup>1</sup>.

I 1535 års upplaga av *Loci påträffa* vi så den mångomtalade läran angående de tre orsakerna till omvändelsen: Guds ord, den helige Ande och människans vilja, som samtycker till Guds ord och inte sätter sig däremot — »assentiens nec repugnans verbo Dei». Många ha häri sett det första framträdandet av en tydlig synergism hos Melanchton. Här tyckes den mänskliga viljan bli ställd bredvid den gudomliga Anden som en självständig spontan faktor. Jämför man sedan *Augustana variata* av år 1540 med den s. k. *Editio princeps*, d. v. s. kvartupplagan av år 1530, så visa sig flera intressanta olikheter, som ha ansetts peka i samma riktning. I *Augustana* av år 1530 står det: »Per verbum et sacramenta — donatur spiritus sanctus»<sup>2</sup>. I editionen av år 1540 heter det: »Cum — erigimus nos fide, simul datur nobis spiritus sanctus. — Cum evangelium audimus aut cogitamus, aut sacramenta tractamus et fide nos consolamur, simul est efficax spiritus sanctus». Och den ursprungliga upplagan säger, att iustitia spiritualis verkas av den helige Ande, som genom Ordet upptages i hjärtat<sup>3</sup>. Enligt *Augustana variata* lyder detta ställe så: »Efficitur autem spiritualis iustitia in nobis, cum adiuvamur a spiritu sancto». Och likaså i 20:de artikeln användes termen »adiuvare»<sup>4</sup>. Detta och liknande uttryckssätt, som nu allt oftare förekomma hos Melanchton, ha mycket bidragit till den nyssnämnda anklagelsen för synergism. Bland andra, som försvara honom med hänsyn till användningen av termen »adiuvare», är Herrlinger, som säger, att den blott avser att negera allt tvång på vår vilja<sup>5</sup>.

De mest frapperande formelnerna i den stilen har man dock funnit i *Loci* av år 1548. Där möter framför allt en definition på friheten, som är lånad från Erasmus: »Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, id est, audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscien-

<sup>1</sup> Apol. IV (II), 95, 48.

<sup>2</sup> C. A. V.

<sup>3</sup> C. A. XVIII.

<sup>4</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, s. 291.

<sup>5</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 91—92.



tiam»<sup>1</sup>. Enligt ordalagen i definitionen tycks viljan på pelagianiskt sätt ha förmågan att såsom naturlig vilja vända sig spontant till nåden, och enligt förklaringen åtminstone såsom i semipelagianismen ha förmåga att genom tro och bot gå med på en väckande inverkan från Guds sida. Melanchton bibehåller dock alltjämt tanken om människans passivitet vid omvändelsen<sup>2</sup>. Och en samtida till Melanchton säger, att Melanchton på Wormscolloquium 1557 förklarat, att denna definition på friheten endast gäller om homo renatus, om arbitrium liberatum<sup>3</sup>. Detta försvar bör enligt Herrlinger och andra också tillämpas på läran om de tre orsakerna till omvändelsen<sup>4</sup>. Ett resonnemang, som Melanchton utvecklar i denna upplaga av Loci, är också följande: Det är Guds eviga vilja, att du lyder evangelium. Men du kan inte, säger du. Jo, du kan i viss mån, och under det att du upprättar dig genom evangelium, så bed Gud understödja dig, och vet, att den helige Ande är verksam i denna tröst<sup>5</sup>! I samband med detta yttrande påpekar Luthardt, att ett sådant reellt förhållande till Guds nåd omöjligt kan förklaras ur enbart formell frihet<sup>6</sup>. Fischer anser, att Melanchton aldrig skattat åt vare sig den grova »fysiskt meritoriska» synergism, som Frank beskyllt honom för, eller den »religiöst etiska», som man hitintills i allmänhet tillskrivit honom, utan blott en »formellt psykologisk» synergism, och detta endast under sin sista period, d. v. s. enligt Fischer tiden från 1532 till Melanchtons död<sup>7</sup>.

I stort sett överensstämde Melanchton med Luther i grundtendensen i sin lära också på denna punkt. Han reagerade nämligen alltid mot idén om våra förtjänster som vägen till rättfärdiggörelse, och han framhöll alltid, hur nödvändig Guds nåd är, för att vi skola kunna uppnå det sedliga idealet. Gud får alltid vara den, som tager initiativet till vår omvändelse. Men Melanchtons starka psykologiska intresse drev honom att mer än Luther hävda vår frihet och vår insats både reellt och formellt.

<sup>1</sup> C. R. 21, 659.

<sup>2</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, II, Kap. 38.

<sup>3</sup> Jacob Runge, enligt FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel, I, s. 198.

<sup>4</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 91—92 o. 94.

<sup>5</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 90.

<sup>6</sup> CHR. E. LUTHARDT, Lehre vom freien Willen, s. 186.

<sup>7</sup> E. FR. FISCHER, Melanchtons Lehre von der Bekehrung, s. 126—27.



Som vi förut ha sett, tillskriver Melanchton ibland denna vilja ett bättre innehåll än Luther och fäster mera avseende vid dess sedliga produkter. Även om man räknar med att Melanchtons yttranden i det fallet stå som en inkonsekvens i förhållande till hans egentliga system, så är det dock berättigat att tala om en skillnad mellan honom och Luther. Ty denna inkonsekvens har tagit andra dimensioner hos honom än hos Luther, och vad angår den formella sidan av viljelivet, valfriheten, så har Melanchton, efter vad vi funnit, i sin senare psykologi betonat denna frihet att välja också i riktning från ont till gott. Jämföra vi härmed Luthers exklusiva innehållspsykologi på det religiöst sedliga området, med förringande av de formella synpunkternas berättigande, så måste det medgivas, att där i varje fall råder en bestämd divergens mellan de båda reformatörerna.

O. Ritschl<sup>1</sup> invänder mot Fischer, att denne gjort för stort nummer av Melanchtons yttranden om vår formella frihet. De ha, enligt O. Ritschl, blott kommit med i förbigående på grund av Aristoteles' auktoritet. O. Ritschls mening tjänar ju harmonistiken angående förhållandet mellan Luther och Melanchton. Men bör man inte även taga hänsyn till Melanchtons ansatser till opposition mot Luther, vilka ju bl. a. särskilt röra friheten? Så medgav han ju t. ex. själv, att vad han en gång yttrat emot »stoicismens» determinism egentligen var riktat mot Luther. Om det inte hade varit så, att Melanchton verkligen känt sig ha något annat att säga angående den naturliga viljans frihet än Luther, förefaller det underligt, att han med sin stora formuleringskonst inte lyckats bättre få fram identiteten mellan sig och Luther. Gör för övrigt inte Melanchtons hela läggning det antagligt, att han på grund av självständig psykologisk erfarenhet velat hävda valfriheten och inte bara på grund av Aristoteles' auktoritet?

Konkordieformelns ställning till frihetsproblemet framträder som bekant mot bakgrunden av den synergistiska striden. I sin brydsamma mellanställning mellan partierna fattade Konkordieformeln i sin andra artikel, om den fria viljan, position närmast emot filippisterna eller synergisterna<sup>2</sup>, liksom den i sin första artikel, den om arvsynen, närmast hade riktat sig emot Flacius.

---

<sup>1</sup> Dg des Protestantismus, s. 289—90.

<sup>2</sup> Sol. Decl. II, 606, 77.



Det förstnämnda skedde för att hävda den reformatoriska rättfärdiggörelsetanken »av nåd allena utan lagens gärningar». Utan att nämna några namn avvärjer Konkordieformeln Melanchtons åsikt om de tre orsakerna till omvändelsen och stannar vid tvenne orsaker: Anden och Ordet<sup>1</sup>. Naturligtvis fördömes också pelagianismen<sup>2</sup>. Samma öde drabbar även determinismen såväl på det naturliga området<sup>3</sup> som på det andliga. Beträffande den sistnämnda heter det: »Es ist öffentlich, wo durch den heiligen Geist gar keine Veränderung zum Guten im Verstande, Willen und Herzen geschicht und der Mensch der Verheissung ganz nicht gläubet, und von Gott zur Gnade nicht geschickt gemacht wird, sondern ganz und gar dem Wort widerstrebet, dass da keine Bekehrung geschehe oder sein könne»<sup>4</sup>. Enda sättet för Guds inverkan vid omvändelsen är, att han »aus Widerspänstigen und Unwilligen durch das Ziehen des heiligen Geistes Willige mache»<sup>5</sup>. Konkordieformeln röjer alltså tydligt bemödandet att i samma grad framhäva de båda erfarenheterna av å ena sidan den naturliga viljans bundenhet i det onda och rättfärdiggörelsen genom Guds nåd allena, å andra sidan friheten som ett nödvändigt villkor för omvändelsen. Dessa två fakta stå oförmedlat bredvid varandra.

Vad alla våra symboliska böcker äro ense om, är alltså, att den naturliga viljan, tänkt helt och hållet för sig, utan samband med Gud, är bunden i det onda. Och nu måste vi fråga oss, vad orsaken är till detta servum arbitrium.

*Orsaken* till den naturliga viljans oförmåga att åstadkomma någon kristen sedlighet är enligt våra symboliska böcker arvsynden. När vi fördenskull här måste ägna vår uppmärksamhet åt arvsynden, göra vi det uteslutande ifrån synpunkten av att den enligt våra symboler utgör anledningen till den naturliga viljans trålbundenhet. För att kunna redogöra härför måste vi dock först säga några ord om vad arvsynden är enligt bekännelseskrifterna.

<sup>1</sup> Epit. II, 526, 19; Sol. Decl. II, 610, 90.

<sup>2</sup> Sol. Decl. II, 606, 75.

<sup>3</sup> Sol. Decl. II, 606, 74.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 608, 83.

<sup>5</sup> Sol. Decl. II, 609, 88.



*Arvsyndens väsen* bestämmes av våra bekännelseskifter dels negativt, dels positivt. Enligt Augsburgska bekännelsen består detta »vere peccatum», denna »morbus» eller »vitium originis», negativt sett däri, att alla människor födas »sine metu Dei», »sine fiducia erga Deum» och positivt »cum concupiscentia»<sup>1</sup>. Arvsynden är alltså både en defectus och en affectus. Vår natur har blivit alldeles fördärvad och helt och hållet oduglig till sann religion och vad därtill hör. »Hic locus testatur nos non solum actus, sed potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam. Potentiam naturae detrahit, hoc est, dona et vim efficiendi timorem et fiduciam erga Deum detrahit et in adultis actus. Ut quum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem»<sup>2</sup>.

Apologien framhåller som sitt säregna nya, att denna defectus inte bara framträder i de lägre krafterna, som behärskas av sinnlighet, utan först och främst i de högre, på det religiösa området, i viljan. Det heter: »Neque vero concupiscentia tantum corruptio qualitatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus»<sup>3</sup>. Och: »Concupiscentia quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidit his bonis, contemnens Deum»<sup>4</sup>. Tanken om arvsynden som den andliga synden, ett fel i våra högre krafter, har kommit ifrån medeltidsmystiken via Luther<sup>5</sup> till våra symboliska böcker i allmänhet.

Tyngdpunkten i de båda melanchtonska symbolerna angående arvsynden faller således dels på att den är någonting i själva sinnelaget, »begärelse», och icke bara ett yttre handlande — dels på att den skall bedömas ur religiös synpunkt, d. v. s. inte blott som en sinnlighetens motsats mot förnuftet, som ett »adialforon»<sup>6</sup>, utan som contemptus Dei, motsägelse mot Gud, fiendskap mot Gud, förakt för Gud. Melancton koncentrerar sig helt på betonandet av arvsynden som en inre, religiös brist:

<sup>1</sup> C. A. II, 1—2.

<sup>2</sup> Apol. II (I), 78, 3.

<sup>3</sup> Apol. II (I), 81, 2, 5.

<sup>4</sup> Apol. II (I), 82, 25.

<sup>5</sup> W. BRAUN, Die Concupiscens bei Luther, s. 307.

<sup>6</sup> Apol. II (I), 84, 42.



»ignoratio Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium»<sup>1</sup>.

Luther har i Schmalkaldiska artiklarna framhållit tvänne relativt nya poänger i fråga om arvsynden. Först betonas, att den är själva »huvudsynden» — »Hauptsünde», »principale et capitale peccatum» — som sätter frukt i verksynderna<sup>2</sup>. — Både det negativa och det positiva momentet i synden, både otron och concupiscentia framhållas naturligtvis även av Luther, hela hans författarskap igenom. De bägge följas alltid åt. Hurudant förhållandet mellan dem närmare gestaltar sig, reder han däremot inte ut<sup>3</sup>. Det ena momentet uppgår inte helt i det andra. Utav Gregor av Rimini hade Luther lärt att fatta arvsyndens väsen som concupiscentia<sup>4</sup>. Men otrons betydelse får inte heller skjutas åt sidan. Man lär ju känna syndens väsen ur tron<sup>5</sup>. Och eftersom tron är den sanna rättfärdigheten, består orättfärdigheten eller synden givetvis i otro. Den andra synpunkten, som framhålls i Schmalkaldiska artiklarna, är djupet av vårt fördärv. Det är en »so gar tiefe, böse Verderbung der Natur», att den inte kan begripas av förnuftet utan måste tros på grund av uppenbarelsen i Skriften<sup>6</sup>. Trots dessa ord, som egentligen uttrycka ett intellektualistiskt juridiskt färgat uppenbarelse- och trosbegrepp, kan man nog giva O. Ritschl rätt i att Luther kommit till insikt om arvsyndens innebörd först och främst genom sin inre erfarenhet under frestelser och samvetsstrider<sup>7</sup>. Men han gjorde sina erfarenheter, under det han läste sin bibel, och han mottog ledning och hjälp av den, när det gällde att tolka dessa erfarenheter. Speciellt höll han sig därvid till Paulus. Mycken hjälp har han också haft av Augustinus. Det gemensamma för Paulus och Augustinus beträffande denna punkt är ju tanken om vår naturs absoluta fördärv. Och denna idé utförde Luther i sin reformation.

<sup>1</sup> Apol. II (I), 79, 8.

<sup>2</sup> Schmalk. Art., Theil III, I, 1.

<sup>3</sup> R. SEEBERG, Dg Bd 4, 1. Abteilung, s. 166.

<sup>4</sup> R. SEEBERG, O. a. a., s. 165.

<sup>5</sup> R. SEEBERG, O. a. a., s. 163.

<sup>6</sup> Schmalk. Art., Theil III, I, 3.

<sup>7</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus II, s. 202.



Även i Konkordieformeln möta vi Luthers utpräglade åsikt om arvsyndens irrationella djup. Den är »eine unerforschliche und unaussprechliche Verderbung»<sup>1</sup>, ett fördärv, som »keine Vernunft weiss und kennet»<sup>2</sup>, — »welcher Schade unaussprechlich, nicht mit der Vernunft, sondern allein aus Gottes Wort erkannt werden mag und dass die Natur und solch Verderbung der Natur niemand von einander scheiden könne denn allein Gott»<sup>3</sup>. Den är på samma gång en defectus och en corruptio. Vi ha blivit helt och hållet fördärvade genom den. Människan är nu »wider Gott zu allem Bösen gewendet und verkehret»<sup>4</sup>. Arvsyn den är »eine böse Art» (prava vis) hos oss, »böse Lust und Neigung», »eine Feindschaft wider Gott, was sonderlich göttliche, geistliche Sachen belanget»<sup>5</sup>. Vi äro av naturen »Gott widerspänstig und feind und zu allem, das Gott missfällig und zuwider ist, allzu kräftig lebendig und thätig»<sup>6</sup>. Konkordieformeln erkänner skillnaden mellan verksynd, actualia delicta, och arvsynd, peccatum originis, men sysslar mest med arvsyn den. Denna är »principium» eller roten till alla verksynder. Man refererar till Luthers yttrande om den såsom en »Natursünde, Personsünde, wesentliche Sünde», varmed han vill angiva skillnaden mellan den och verksyn den<sup>7</sup>. »Die Erbsünde», heter det vidare i Konkordieformeln, »ist nicht eine Sünde, die man thut, sondern sie steckt in der Natur, Substanz und Wesen des Menschen, also, wenn gleich kein böser Gedank nimmer in Herzen des verderbten Menschen aufstiege . . ., so ist doch die Natur verderbet»<sup>8</sup>. Arvsyn den är en andlig spetälska, som förgiftat människan till hennes natur- och personsida<sup>9</sup>. Det betonas, att ju mer fri man är från de båda ytterligheterna pelagianism och manikeism, desto mer kommer Kristi förtjänst till sin rätt, likaså Andeus nådeverkan och Skaparens ära. Ty då skiljer man klart

<sup>1</sup> Sol. Decl. I, 576, 11; likaså I, 574, 2.

<sup>2</sup> Sol. Decl. I, 575, 8.

<sup>3</sup> Epit. I, 520, 9; Sol. Decl. I, 586, 60.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 592, 17; I, 574, 2.

<sup>5</sup> Sol. Decl. I, 576-77, 11; det sistnämnda även i II, 591, 12.

<sup>6</sup> Sol. Decl. II, 592, 17.

<sup>7</sup> Epit. I, 522, 20.

<sup>8</sup> Epit. I, 522, 21.

<sup>9</sup> Sol. Decl. I, 575, 5.



mellan Guds skapande inverkan på människan och hennes syndafördärv.

En viktig sak är det att giva akt på *graden av det fördärv* som arvsynden tänkes innebära. Eftersom alla våra bekännelseskrifter låta den naturliga människans själsriktning bestå i positiv ondska, fiendskap mot Gud, skulle det konsekvent taget inte bli plats för någon kraft hos den naturliga människan att producera ens en yttre moral, ännu mindre någon högre, kristen sedlighet. Luther betonade ju ofta syndafördärvet på sådant sätt, att gudsbilden löpte fara att bli undanträngd. Så t. ex. i Schmalkaldiska artiklarna. Men också annars, t. ex. i följande ord i utläggningen över första Mosebok: »Nu ist nicht also blieben und ist das Bilde umbekommen, und wir sind dem Teufel ähnlich geworden durch diese Geburt»<sup>1</sup>. — »Da verleuret er das Bilde, das Gott gemalet hat, und bildet sich nach dem Bilde das der Teufel gemalet hat»<sup>2</sup>. Ett indirekt bevis för den absoluta graden av syndafördärvet, som Luther gärna anför och som sedan upprepas och varieras i bekännelseskifterna, är hänvisningen till Kristi förtjänst. Om arvsynden inte helt och hållet fördärvat allt gott hos den naturliga människan utan vi själva kunde bidra till vår frälsning, då vore ju Kristi förtjänst i samma grad överflödig<sup>3</sup>. När Melancton var sig själv, framhöll han mera gudsbildens kvarvarande moment.

Dessa två synpunkter, Luthers och Melanctons, stodo i en viss spänning till varandra och uppställde ett problem till lösning för Konkordieformeln. Luthers tankegång, ännu mer forcerad, representerades då av Flacius. Melanctons däremot bl. a. av Strigel. Den sistnämnde kom att avgöra själva problemställningen genom att införa alternativt substans eller accidens<sup>4</sup>. När D. Fehrman säger, att den rent religiösa uppfattningen av arvsynden mattas i Konkordieformeln<sup>5</sup>, är detta riktigt i den meningen, att fastän arvsynden fortfarande bestämdes religiöst, såsom fiendskap mot Gud, drogs dock huvudintresset över till den nyssnämnda,

<sup>1</sup> E. A. 30, 53 ff; se flera liknande citat hos FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel I, s. 103—06.

<sup>2</sup> E. A. 16, s. 200.

<sup>3</sup> W. A. 779.

<sup>4</sup> G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 234—35.

<sup>5</sup> D. FEHRMAN, Rättfärdiggörelsetanken, s. 9.



rent filosofiska problemställningen. Visserligen är det sant, att divergensen mellan Flacius och hans motståndare i grund och botten inte var så stor, som det formellt föreföll. Den inskränkte sig till slut till den frågan, om man skulle kalla *imago Dei* och *imago diaboli* — i den mån de finnas, inte i våra substantiella krafter, utan blott i deras riktning och beskaffenhet — forma *substantialis*, såsom Flacius, eller *accidens*, såsom motståndarna ville<sup>1</sup>. Flacius gick nämligen inte till sådana ytterligheter som vissa andra av de stränga lutheranerna, t. ex. Christoph Irenäus i Weimar<sup>2</sup>. Att Flacius inte kunde förmå sig att kalla arvsynden ett *accidens*, berodde därpå, att han rörde sig med den vulgära betydelse, som Porfyrius givit åt den aristoteliska definitionen på *accidens*: »*Accidens est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem*»<sup>3</sup>.

När Konkordieformelns män i polemiken mot Flacii ståndpunkt beslöto sig för att räkna arvsynden som ett *accidens*, utgingo de från följande definition därpå: Det är »*das nicht für sich selbst wesentlich besteht, sondern in einem andern selbständigen Wesen ist und davon kann unterschieden werden*»<sup>4</sup>, det som inte utgör »*ein Theil eines andern selbständigen Wesens, sondern in einem andern Ding wandelbarlich ist*»<sup>5</sup>. Ehuru arvsynden blott är ett *accidens*<sup>6</sup>, skall den dock tänkas ha totalt förstört inte bara våra tillfälliga egenskaper, utan även »*substansen*». Detta framhålles i Konkordieformeln lika kraftigt som någonsin av Luther<sup>7</sup>. Människan är genom arvsynden »*vor Gott geistlich und zum Guten mit allen seinen Kräften erstorben*», »*plane emortuus*»<sup>8</sup>. Alla både grövre och finare former av pelagianism angående arvsyndens betydelse för oss förkastas. Man glömmer inte heller Strigels bekanta bild om magneten och vitlökssaften. »*Item verwerfen und verdammen wir*», heter det, »*dass die Erb-*

<sup>1</sup> FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel, I, s. 75.

<sup>2</sup> FR. H. R. FRANK, O. a. a., I, s. 73.

<sup>3</sup> FR. H. R. FRANK, O. a. a., I, s. 68.

<sup>4</sup> Sol. Decl. I, 585, 54.

<sup>5</sup> Sol. Decl. I, 585—86, 55.

<sup>6</sup> Sol. Decl. I, 586, 57.

<sup>7</sup> Jfr P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, s. 527.

<sup>8</sup> Sol. Decl. II, 587, 60.



sünde sei und ein äusserlich Hindernis der guten geistlichen Kräften und nicht eine Beraubung oder Mangel derselben, als wann ein Magnet mit Knoblochsaft bestrichen wird, dadurch seine natürliche Kraft nicht weggenommen, sondern allein gehindert wird; oder dass dieselbige Makel wie ein Fleck vom Angesicht, oder Farbe von der Wand leichtlich abgewischt werden könnte»<sup>1</sup>.

En viss dunkelhet råder emellertid i Konkordieformelns uttryckssätt. Å ena sidan identifieras »substans» med »väsende», »natur», »kropp och själ»<sup>2</sup>, och det säges, att det är »die von Gott geschaffene Substanz»<sup>3</sup>, som blivit helt förstörd. Å andra sidan betonas gentemot manikéerna skillnaden mellan vårt oföränderliga »väsen», vår »Natur so auch nach dem Fall noch eine Kreatur Gottes ist und bleibet»<sup>4</sup> och vår »verderbte Natur»<sup>5</sup>. Än säges det, att »naturen» blott i betydelsen av art eller beskaffenhet blivit förstörd genom arvsyndens<sup>6</sup>. Än åter, att hela vår »Leib und Seele»<sup>7</sup>, alltså konsekvent taget hela vårt innersta väsen, vår natur i vidsträcktaste mening, blivit totalt fördärvad. Tänka vi på en total förändring av väsendet i djupaste mening, så gäller det en övergång till något fullständigt annat, än vad människan förut varit, så att det inte längre finns någon som helst beröringspunkt med det föregående. Om människan före arvsyndens inbrott var människa till sitt väsen, så skulle hon alltså inte kunna vara det efteråt. Förutsatt att arvsyndens verkligen kunnat åstadkomma denna totala förändring av vårt väsen, så kan det tyckas alltför svagt att kalla den blott accidens. Men nu drager inte Konkordieformeln riktigt alla konsekvenserna ur sitt påstående, att arvsyndens helt och hållet förstört vårt »väsen», »vår kropp och själ». Som vi sett, lämnar den kvar vissa rester av det ursprungliga väsendet.

Felet med Konkordieformelns lära om arvsyndens är, att man fastnade i alternativet substans eller accidens. Dessa filo-

<sup>1</sup> Epit. I, 521, 15.

<sup>2</sup> Epit. I, 519, 1.

<sup>3</sup> Epit. I, 523, 25.

<sup>4</sup> Epit. I, 519, 2.

<sup>5</sup> Epit. I, 519, 1.

<sup>6</sup> Epit. I, 519, 2.

<sup>7</sup> Epit. I, 520, 8.



sofiska begrepp duga inte till att på rätt sätt uttrycka graden av syndens fördärvande inverkan. Den logiska lagen, att allting antingen måste vara substans eller accidens, antingen något självständigt eller tillfälligt, så att intet mellanliggande finnes<sup>1</sup>, går inte att tillämpa på ett sådant irrationellt livsfaktum som arvsynden. Här stå vi inför något, som är mer än accidens — vilket måste betonas gentemot pelagianiserande riktningar — men mindre än substans — något som bör framhållas emot manikeismen. Med dessa termer kunde man därför inte avvärja både pelagianism och manikeism. På grund av hela reformationens karaktär låg faran för pelagianism beträffande arvsynden mer fjärran. I stället gällde det att jämte framhållandet av arvsynden likväl undvika manikeismen. Även Konkordieformeln låter liksom våra symboler i allmänhet begreppet om gudsbilden i viss mån blekna bort. Det förtjänstfulla hos Luther och våra symboliska böcker i arvsyndsläran var emellertid deras strävan att avvärja den katolska förtjänstreligionen.

Luther ville i grund nedgöra människans egen kraft och förringandet av synden för att i stället kunna framhäva Guds nåd såsom det enda nödvändiga för samvetsfriden<sup>2</sup>. Däri bestod det förtjänstfulla i hans »syndpessimism». Medeltidens teologi i allmänhet hade trubbat av mycket på åsikten om arvsyndens betydelse<sup>3</sup>. Arvsynden ansågs inte bestå i concupiscentia, ond begärelse, utan i stället i »carentia iustitiae originalis cum debito habendi», i förlust av donum superadditum eller den ursprungliga rättfärdigheten. Denna tog Gud tillbaka efter syndafallet. Människan kom då i skuld till Gud, emedan hon förlorat något, som hon borde ha behållit. Eftersom den ursprungliga rättfärdigheten bestod i en övernaturlig tillsats till vår natur, kom, såsom Luther riktigt anmärkte, förlusten därav inte att inverka menligt på vår natur. Denna blev ej förändrad genom arvsynden. De lägre, sinnliga drifterna — concupiscentia —, som i urtillståndet behärskades av förnuftet tack vare tillskottet av den övernaturliga rättfärdigheten, så att deras naturliga antagonism mot förnuftet

<sup>1</sup> Sol. Decl. I, 585, 54.

<sup>2</sup> Jfr D. FEHRMAN, Rättfärdiggörelsetanken, s. 13.

<sup>3</sup> Jfr t. ex. W. BRAUN, Die Concupiscenz bei Luther, s. 305—07; FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel, s. 57—58; A. WARKO, Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie, s. 91—93.



inte kunde bryta ut i aktuell disharmoni, blevo efter förlusten av den ursprungliga rättfärdigheten öppet rebelliska. I stället för »aequale temperamentum qualitatum corporis» inträdde en »corruptio qualitatum». Men i och för sig äro inte de sinnliga drifterna synd. Ty synd kan endast det vara, som kommer av fri vilja. Men de sinnliga drifterna äro Guds skapelse och ingenting fritt. I och för sig äro de alltså inte synd utan blott ett adiaforon. Men de kunna utgöra en fomes peccati, giva anledning till synd. Synden uppstår, först då sinnligheten förmått friheten till lagbrott. Duns Scotus drog den fulla konsekvensen och strök sinnligheten, concupiscentia, ur arvsyndsbegreppet. Det finns ingen syndig habitualitet, ingen syndig beskaffenhet hos människan. Alla synder äro enstaka överträdelser av Guds positiva bud. Efter varje synd är viljan lika fri som förut. Mest av alla bidrogo nominalisterna till att försvaga arvsyndstron. Det konstitutiva för arvsynden ligger enligt dem i Guds icke-acceptation, inte i syndarens förhållande. Luther hyllade den katolska uppfattningen om arvsynden till år 1512, då det stora genombrottet skedde i hans åskådning<sup>1</sup>. Förutom hans strävan att helt utestänga förtjänstsynpunkter med användning av de tankeformer, som stodo honom till buds, bidrogo möjligen också efterverkningarna av oändlighetsmystikens syndbegrepp till hans lära om arvsynden. Visserligen är det oriktigt att tillskriva detta syndbegrepp en så stor betydelse för honom, som Kattenbusch gör i sin avhandling<sup>2</sup>. W. Braun påpekar, att Luther, likasom redan Staupitz, tolkar mystikens metafysik från religiös synpunkt. Luthers humilitasstämning går inte ut på att erkänna synden i betydelse av vår rent »kreaturliga intighet». »Ödmjukheten erkänner sin saknad av att vara god men inte sin saknad av att vara till»<sup>3</sup>. Men Luther tycks inte alltid ha fullständigt klart skilt mellan sin övervägande religiösa grundsyn och dylika moment av gammal metafysik. Och i mån som detta är fallet, kan ju nämnda syndbegrepp ha bidragit till hans åsikt om att vi av naturen äro totalt fördärvade genom synden.

Luthers och bekännelseskriaternas lära om graden utav arv-

<sup>1</sup> W. BRAUN, Die Concupiscenz bei Luther, s. 238.

<sup>2</sup> F. KATTENBUSCH, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, s. 91.

<sup>3</sup> W. BRAUN, Die Concupiscenz bei Luther, s. 310.



syndens fördärvbringande betydelse för vår natur har framkallat åtskilliga försök både till försvar och till polemik. Harnack säger på grundval av A. Ritschls tankegång, att vi för att förstå reformationen på denna punkt, måste utgå ifrån Luthers helt och hållet religiösa betraktelsesätt<sup>1</sup>. I tron kunna vi förnimma vissheten om Guds förlåtelse som något absolut. Därutav drages den slutsatsen, att förlåtelsens motsats, synden och ofriheten, också äro absoluta. »I Luthers anda kommer därför det av syndmedvetandet dömda tillståndet att innebära en absolut förtappelse, nämligen den som består i att icke hava någon Gud». Synden i all synd är otron, och däri äro undergången och fördärvet absolut inneslutna. Denna insikt hjälpte Luther till att övervinna moralismen. »I hans lära om arvsynden skall man därför enligt Harnack se ett uttryck för religionens frigörelse inte blott ifrån världsliga utan även från moraliska och i allmänhet från objektiva synpunkter»<sup>2</sup>. N. J. Göransson anmärker mot Harnacks förklaring, att den »hotar hela det religiösa syndmedvetandets strängt sakliga berättigande». Den giver »ett sken av temperamentsfull överdrift, som vore domen beroende på en religiös reflexverkans borttagande av etisk sans»<sup>3</sup>. För egen del poängterar Göransson, att den religiösa och den etiska synpunkten måste harmoniera med varandra. Reformationens grundidé är ju den, att vår religiösa frälsningsvisshet i och med detsamma innebär en etisk frigörelse. Nödvändigheten av denna harmoni mellan religion och etik finner N. J. Göransson ha sin grund i själva vår andliga naturutrustning, vilken är någonting omistligt hos oss. Synden kan inte upphäva den. Därför skola de etiska synpunkterna »reglera innehållet i det religiösa syndmedvetandets utsagor. Dessa få aldrig bli så absoluta, att all gradskillnad i syndighetens tillstånd uteslutes». Idéen om vår syndaskuld får inte kränka det faktum, att »det innersta i vårt väsen tillhör Gud»<sup>4</sup>.

I huvudsakligen samma riktning går också vårt eget försök att lösa problemet. Som vi förut antytt, bör Gud tänkas utan avbrott arbetande på danandet av människan efter sin bild allt-

<sup>1</sup> A. HARNACK, Lehrbuch der Dg. III, 4 Aufl., s. 838 f.

<sup>2</sup> N. J. GÖRANSSON, Evangelisk dogmatik, II, s. 102.

<sup>3</sup> N. J. GÖRANSSON, O. a. a., s. 103.

<sup>4</sup> N. J. GÖRANSSON, O. a. a., s. 102—05.



ifrån första gryningen till vårt liv. Intet ögonblick i vår utveckling får vara undantaget från hans påverkan. Den gudomliga, etiskt goda motivserien bör få vara med hela vägen utefter. Det är just därför människan såsom sådan, ej endast den omvända människan, äger ett oändligt värde inför Gud, enligt Jesu egna ord. »Vad hjälper det en människa, om hon vinner hela världen men förlorar sin själ? Och vad kan en människa giva till lösen för sin själ?»<sup>1</sup>. Holzmann säger därom följande<sup>2</sup>. Visserligen uttrycka dessa ord enligt sitt närmaste sammanhang blott, att hela världen, tänkt såsom inbegreppet av alla njutningar, blir värdelös, om det ej finns någon, som kan njuta därav. Intet objekt utan subjekt. Ehuru de blott uttalades tillfälligtvis såsom en hjälpsats, är det dock metodiskt riktigt att såsom ritschlska skolan upphöja den däri uttryckta tanken till behärskande princip, så mycket mer som sådana ställen som Mt 18: 6—9 indirekt bevisa dess överensstämmelse med Jesu tankevärld i dess helhet. Titius framhåller detsamma ännu bestämdare än Holtzmann<sup>3</sup>. Varje enskild människosjäl, säger han, har enligt nyssnämnda ord ett ojämförligt värde, större än hela världens. Satsen, att vinnandet av hela världen betalades för dyrt med förlusten av ens själ, har ej den triviala betydelsen, att denna förlust för den enskilde är oersättlig, emedan han naturligtvis inte mer kan ha någon nytta av världen, när han förlorat livet; utan denna sats innehåller i stället den med eftertryck uttalade tanken, att denna förlust är oersättlig för var och en, därför att han därigenom förlorar det eviga livet i Guds rike (v. 37 f.). Varje människosjäl vinner alltså ett ojämförligt värde — större än värdet av hela världen — emedan på varje själ vilar avgörandet för hela evigheten. Salighet eller osalighet beror på hur den enskilde ställer sig. Vi kunna också på annat sätt uttrycka människans oändliga värde inför Gud genom att hänvisa till att Gud själv har sin hand med i hennes tillvaro och beskaffenhet. Det är alltså med hänsyn till sina egna åtgöranden beträffande människan, som Gud värderar henne.

Vårt nya testamente angiver förresten, att det också finnes

<sup>1</sup> Mk 8: 36—37 = Mt 16: 26 = Lk 9: 25.

<sup>2</sup> H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, s. 164.

<sup>3</sup> A. TITIUS, Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I, s. 99.



något gott hos människan genom att skilja mellan gott och ont hos henne, sådan hon faktiskt är. Vi förneka visst inte, att det existerar en annan motivation i vårt liv än den gudomliga, nämligen en ond sådan, men det vore ett undanskjutande av den förra att anse den senare vara ensam herre över oss ifrån början. Guds inverkan på oss dröjer inte till dopet utan bör tänkas lika tidig som den onda motivationen. Gud får inte tänkas bli besegrad och fullständigt utträngd ifrån skapandet utav oss, sådana vi framgå av naturen. Då mister idéen om Guds allmänna uppenbarelse allt innehåll. Människan, sådan hon är av naturen, d. v. s. genom Guds skapande motivation i kamp med den påträngande onda motivserien, bör därför inte anses uppfylld av enbart onda motiv. Riktigare torde det vara att anse henne som bestående av både gott och ont. I samma mån som man talar om arvsynd, skulle man alltså kunna tala om arvdygd, såsom Goethe anmärkte gentemot Kant angående »das radikale Böse» i människans natur<sup>1</sup>.

Men hur stämmer detta överens med reformationen? Skulle då Luther och bekännelseskifterna verkligen ha nått till en ännu djupare uppfattning än den här tolkade, som efter vad vi nyss sade, också möter i Nya testamentet? Det förhåller sig nog snarare på följande sätt. Luther erfor i sitt inre sin absoluta förtjänstlöshet inför Gud. På den egna förtjänstens väg kunde han alltså inte »vinna en nådig Gud». Men nu fattade han absolut förtjänstlöshet såsom liktydig med absolut syndfullhet. Är detta riktigt? Häremot talar det faktum, att ju mera from och god en människa verkligen är, desto intensivare förnimmer hon denna sin egen förtjänstlöshet, så att hon med Paulus kan i sanning kalla sig för »den främste bland syndare» (1 Tim. 1: 15). I samma mån som någon är verkligt gripen av Gud och därmed också etisk, förgäter han allt annat och ser på Gud allena. Det faller honom inte in att kasta några sidoblickar på sin egen fromhet och sedlighet och värdera dem som förtjänster. Ty han förstår omedelbart, att förtjänst är någonting främmande för det äkta religiösa förhållandet. Absolut förtjänstlöshet och absolut syndfullhet äro inte identiska begrepp. Vår absoluta förtjänstlöshet i denna dubbla betydelse kan vara förenad med en hög-

---

<sup>1</sup> O. KIRN, Etiska livsåskådningar, s. 151.



gradig tro och kristlig moral. Med absolut förtjänstlöshet mena vi härvid både det subjektiva medvetandet om att man inte har några egna förtjänster att åberopa inför Gud och det objektiva faktum, att man verkligen är helt och hållet utan förtjänst inför honom. Att denna tro och moral, hur högt utvecklad den än må vara, inte kan medföra någon förtjänst inför Gud, beror på att plikten enligt kristendomen är s. a. s. oändlig inåt, inte kvantitativt oändlig men kvalitativt. Vi kunna aldrig uppfylla vår plikt bra nog, inte fullkomligt. Därför kan den fullkomlige Guden inte tänkas kräva något mindre än det fullkomliga, inte på grund av vår pliktuppfyllelse tilldela oss saligheten. Det sker i stället helt och hållet av nåd. Visserligen är Gud glad åt varje skynt av gott hos oss. Men det är han inte, emedan det skulle utgöra en förtjänst, utan emedan han, som är den fullkomliga lagen, faktiskt ehuru fullständigt irrationellt också är den skapande kärleken, som älskar alla människor, fastän de inte kunna förtjäna det.

Men ligger inte den faran nära att med vår ståndpunkt återsjunka i semipelagianism? Även former av katolsk förtjänstlära inrymma ju, att vad Gud belönar blott är hans egna förtjänster, som Augustinus säger. Ett skäl till att katolicismen inte kan tala om något gott hos människan utan att råka in i förtjänstreligion, är dess juridiska uppfattning av det religiösa förhållandet. Lagbegreppet har fattats atomistiskt och pliktuppfyllelsen kvantitativt. Därav kom åsikten, att en människa själv kunde uppfylla ett visst kvantum, större eller mindre, utav sin plikt och således härigenom förvärva förtjänst inför Gud. För vår del undgå vi denna ytliga åsikt genom att tillägga det etiska kravet intensiv oändlighet. Därmed blir det omöjligt att på någon enda punkt helt uppfylla pliktens bud. Det goda vi göra blir aldrig något fullständigt uppfyllande av ens den ringaste del av vår plikt. Därför har det inte heller med sig någon förtjänst inför Gud.

Ett annat skäl, som bidragit till att katolicismen inte kunnat tillägga människan, sådan hon är av naturen, något gott utan att hamna i semipelagianska tänkesätt, är dess substantialism i fråga om andliga realiteter. Gud och människan ha fattats såsom mer eller mindre substantiella, kvantitativa, inte klart andliga storheter. Detta tänkesätt har liksom det juridiska in-



kommit i den kristna teologien från hellenismen. Vad substantialismen angår, har den överförts genom Augustinus' nyplatoniserande oändlighetsmystik och Aristoteles, vilken senare givit impulsen t. ex. till den medeltida idéen om själssubstanserna<sup>1</sup>. Stoicismen får här inte heller glömmas med dess typiska åsikt om alla egenskaper, dygder och laster o. s. v., såsom »kroppar»<sup>2</sup>. Något av denna substantialism finns också hos nominalismen, även om denna riktning på tvenne punkter har en andligare uppfattning, nämligen dels genom ett mer andligt begrepp om Gud som ren vilja i motsats till thomismens mer substantiella begrepp om Gud som det högsta varat och dels genom att förneka själssubstanserna bakom viljan<sup>3</sup>. Vi finna det substantiella betraktelsesättet av förhållandet mellan Gud och oss bl. a. hos Gabriel Biel<sup>4</sup>.

Eftersom Gud och människan även enligt reformationsteologien i allmänhet fattades som i viss mån kvantitativa storheter, kunde den ena inte riktigt komma till sin rätt utan genom att upphäva den andras självständiga verksamhet. I mån som Gud och människan betraktades som fria och självständiga, blevo de konkurrerande faktorer. Då gick det inte att tillerkänna människan någon som helst godhet. Ty denna måste under sådana omständigheter fattas såsom varande uteslutande något vårt eget, åtminstone på vissa punkter. Och därmed kom det givetvis att uppträda med anspråk på förtjänstfullhet inför Gud.

Vad Luther angår, höjde han sig visserligen på grund av sin enastående personliga upplevelse över den grova substantialismen, när det gällde förhållandet mellan Gud och den omvända människan. Han kullkastade ju thomismens habituslära<sup>5</sup>. Men han genomförde inte denna tankegång helt beträffande relationen mellan Gud och människan, sådan hon är av naturen. I sin teologi var han bunden av den traditionella synpunkten om konkurrens mellan de två. Därför måste han uttrycka sin djupa erfarenhet av den naturliga människans förtjänstlöshet i en tan-

<sup>1</sup> O. SCHEEL, Martin Luther. I, s. 207.

<sup>2</sup> E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen, III: 1, s. 48; E. BILLING, De etiska grundtankarna i urkristendomen, I: 1, s. 50.

<sup>3</sup> O. SCHEEL, O. a. a., s. 204.

<sup>4</sup> A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp, s. 30.

<sup>5</sup> O. SCHEEL, Martin Luther. II, s. 328 och 332.



keform, som förnekade alla goda moment hos henne. För övrigt kan det sättas i fråga, huruvida substantialismen i betraktandet av de andliga realiteterna ens blivit helt och hållet undanröjd av Luther, när det gäller Guds ställning till den omvända människan. Han synes blott ha övervunnit den praktiskt, i sin upplevelse, men inte teoretiskt. Uttrycket härför kommer framdeles på tal, när det blir fråga om predestinationen.

Under den synergistiska striden gjorde substantialismen — liksom för övrigt i viss mån, på vissa håll det juridiska åskådningssättet — sig åtskilligt påmint. Därför var det inte underligt, att man såg förhållandet mellan Gud och oss som ett »logiskt komplementförhållande», och det var denna felaktiga problemställning, som vållade striden<sup>1</sup>. Konkordieformeln opponerar sig mot koordinationen av Gud och människa. Deras förhållande till varandra får inte betraktas så, som när »zwei Pferde mit einander einen Wagen ziehen»<sup>2</sup>, utan i den mån en samverkan förekommer, är den ett superopererande från Andens sida med den troende. Men till följd av sitt begreppsmaterial kunde inte heller Konkordieformeln lösa problemet.

Den innersta tendensen i reformationstidens teologi är emellertid av personlig art. Det finna vi, om vi läsa ut dess karaktäristiska drag ur dess närmaste fortsättning, ortodoxien. Ortodoxiens idé om att människan gör motstånd mot Gud, tyder på en personlig och inte en naturartad uppfattning<sup>3</sup>. Och den nordtyska teologiska skolan, Giessenskolan, strävade efter en mer andlig åskådning. Men ortodoxien rörde sig med en terminologi, som försvårade arbetet på att förändliga betraktelsesättet<sup>4</sup>. Och i Tübingenskolan, den schwabiska teologien, representerad av Brenz och Hafenreffer m. fl., rörde man sig med ett substantiellt oändlighets- och allmaktsbegrepp. Även i pietismen finna vi motsättningen mellan Guds och människans insats. Teoretiskt har väl en rent andlig syn på de andliga realiteterna knappast blivit möjliggjord förrän genom Kants filosofi. Men där har det skett genom att sinnlighetens och substantialitetens former, tid och rum, blivit framställda blott som våra subjektiva uppfattningssätt.

<sup>1</sup> G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 234.

<sup>2</sup> Sol. Decl. II, 604, 66.

<sup>3</sup> G. AULÉN, O. a. a., s. 280.

<sup>4</sup> G. AULÉN, O. a. a., s. 272.



Den åsikt, vari man helt och hållet undgår hellenismens såväl juridiska som substantiella föreställningssätt, skulle vi vilja kalla *historiskt personlig mystik*. Denna innebär tre ting: dels en genomfört andlig art hos Gud och människosjäl, dels en innerlighet i förhållandet dem emellan, så att Gud alltmer blir immanent i människan genom att ständigt införa sin högre motivation i hennes själ, d. v. s. historiskt giva sig själv åt henne, och dels slutligen valfrihet. Utav de två sistnämnda momenten rör det förra alltså den reella sidan, innehållet i vårt personliga liv; det senare är av formell art. Detta sista ha vi här inte att göra med. Vi ha blott velat nämna det i förbigående på denna punkt, där det mesta av vad som ingår i begreppet historiskt personlig mystik kommit till användning, för att vi någonstades skulle ha givit ett samlat uttryck åt vad som ligger i detta begrepp. Annars spara vi den närmare behandlingen av valfriheten till ett annat sammanhang. Enligt den historiska personlighetsmystiken skapar Gud vår personlighet, också sådan denna förefinnes av naturen. Det är inte fråga om någon koordination av Gud och oss utan i stället ett klart över- och underordningsförhållande. »Gud är den, som verkar i eder både vilja och gärning efter sitt goda behag», som Paulus säger. Tron är helt och hållet ett verk av Gud. Men just för att tron skall kunna bli personlig och inte bara försanthållande eller auktoritetstro eller oändlighetsmystik, opersonlig enhetskänsla med gudomen, så måste den också innebära en vår egen gudingivna aktivitet. När vi se förhållandet mellan Gud och oss som ett rent andligt och innerligt förhållande, behöva vi inte längre vara rädda för att helt och fullt tillskriva även oss människor en insats vid trons uppkomst. Gud gör allt. Men detta behöver inte hindra, att också vi själva göra allt. Och omvänt, vår insats hindrar inte Gud att vara den helt och hållet dominerande givaren av alltsammans. Nu behöva de två inte tränga undan varandra, utan komma till sin rätt under ett organiskt i-vartannat-vara.

Ifrån behandlingen av de symboliska böckernas lära om graden utav den syndighet, som arvsynden innebär, och den därav följande graden av »servum arbitrium» gå vi till att tala om det sätt, varpå våra bekännelseskifter göra denna syndighet



*allmännelig* i vårt släkte. Det sker genom att de framhålla dess *ärftlighet*. Hur detta närmare skall tänkas, om det sker enligt traducianismens åsikt eller kreatianismens, det bestämmes inte exakt. Romerska kyrkan hyllar kreatianismen<sup>1</sup>. Luther teuderade enligt Franks mening åt traducianismen<sup>2</sup>. Konkordieformeln säger, att »mit der Natur wird die Erbsünde durch die fleischliche Empfängnis und Geburt von Vater und Mutter aus sündlichem Samen mit fortgepflanzt»<sup>3</sup>. Detta uttryckssätt går mest i traduciansk riktning. Men så heter det på samma ställe även, att »Gott heut zu Tage den Menschen noch schaffet und machet», och på flera andra ställen, att Gud är skapare av människans varelse, kropp och själ, också efter fallet. Detta är närmast kreatianism<sup>4</sup>. Först senare vann traducianismen seger inom lutherska lägret med Calov<sup>5</sup>. Att sammanknyta syndens överförande från släkte till släkte med den fysiska sidan av livet, är att gå in på områden, som inte egentligen höra till teologien. Skulle man fråga sig, vilka uppslag som från den moderna ärftlighetsforskningens ståndpunkt erbjuda sig som uttrycksformer för en teologi, som ville behandla problemet ur samma naturartade synpunkt, som en äldre tid ibland gjorde det, så kunde vi ju nämna de Vries' mutationsteori och mendelismen. Mutationsteorien kan väl med sitt försvar för inträdandet av mutationer, av språng eller verkligt nya moment i evolutionen, närmast lämna anknytning åt kreatianismen. Mendelismen åter håller på att mutationerna inte äro uttryck för något egentligt nytt utan endast för vad som redan ligger uti det föregående. Denna teori står således närmast traducianismen. Eftersom striden mellan dessa två moderna ståndpunkter ännu är oavgjord, är det så mycket mera skäl till moderation, om man vill begagna sig av någondera för det teologiska tänkandet. Man får t. ex. inte vara för ivrig med att tillämpa ärftlighetslagarna från naturens område på det högre personliga livet. Detta är ju en sak, som medgives av många bland de främsta ärftlighetsforskarna. I varje fall bör man komma ihåg, att då det gäller en sådan per-

<sup>1</sup> D. FEHRMAN. Rättfärdiggörelsetanken. s. 12.

<sup>2</sup> FR. K. R. Frank. Die Theologie der Concordienformel. s. 52.

<sup>3</sup> Sol. Decl. I, 575, 7.

<sup>4</sup> Jfr D. FEHRMAN. O. a. a., s. 12.

<sup>5</sup> Consens. repetit. art. II et XIX. p. VI. s. 29.



sonlig realitet som synden, har man att taga hänsyn till även andra faktorer, nämligen dålig uppfostran, onda föredömen och direkt uppmaning till synd antingen genom orättvis behandling eller genom förförelse<sup>1</sup>. Dessa medel att överföra synden tvinga oss inte att gå utöver det erfarbaras område. De tillåta oss stanna vid att konstatera syndens faktum. Detta är nog för betonet av dess allvar, dess skuld och makt i världen. Idéen om arvsynden kan inte uttrycka saken kraftigare.

Såsom redan är antytt, utgör det våra bekännelseurkunders samfälliga mening, att arvsynden innebär verklig *personlig skuld* till Gud. Den är »vere peccatum», såsom huvudordet därom lyder i Augustana<sup>2</sup>. Och i Konkordieformeln heter det, att »nicht allein die wirkliche Uebertretung der Geboten Gottes, sondern auch die gräuliche schreckliche Erbseuche, für allen Dingen wahrhaftig für Sünde soll gehalten und erkannt werden»<sup>3</sup>. Och »um dieser Verderbung willen, und von wegen des Falls des ersten Menschen die Natur und Person von Gottes Gesetz beklagt und verdammet wird»<sup>4</sup>. Arvsynden benämnes uttryckligen »skuld», »culpa seu reatus»<sup>5</sup>. För vems synd är det vi i detta fall bära på skuld? Är det enbart för vårt eget ärvda syndiga tillstånd, eller är det därjämte så, att Adams skuld tillräknas oss? P. Tschackert och O. Ritschl anse, att det blott gäller vårt eget syndiga tillstånd. Den förre hänvisar på att det endast är »Confessio Augustana variata», som uttryckligen antager, att Adams skuld även tillräknas oss<sup>6</sup>. O. Ritschl anför, att Luther visserligen tidigare parallelliserade imputationen av Adams synd med tillräknandet av Kristi rättfärdighet men senare uppgav denna tanke<sup>7</sup>. Till något bestämt resultat kan man inte komma genom ordalagen i våra symboler. Men för vår del kunna vi ju peka på att ett uttryckssätt i Konkordieformeln närmast tycks tala för att även Adams synd imputeras hos hans efterkommande. Där

---

<sup>1</sup> O. KIRN, Den evangeliska dogmatiken, s. 98.

<sup>2</sup> C. A. II, 2.

<sup>3</sup> Sol. Decl. I, 575, 5.

<sup>4</sup> Sol. Decl. I, 575, 6.

<sup>5</sup> Sol. Decl. 576, 9.

<sup>6</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der luth. und reformierten Kirchenlehre, s. 317.

<sup>7</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, s. 204.



uttalas nämligen förkastelsesdomen över dem som anse »dass die Erbsünde allein ein Reatus oder Schuld von wegen fremder Verwirkung, ohn einige unserer Natur Verderbung sei»<sup>1</sup>. Tyder inte ordet »allein» här närmast på att arvsynnen inte blott rör den ena möjligheten utan även den andra? Annars hade det inte haft där att göra. Våra symboler avvärja klart och tydligt katolicismens uppfattning, att arvsynnen blott till sin formella sida, d. v. s. såsom saknad av den ursprungliga rättfärdigheten, är skuld, men inte till sin materiella sida. Från den synpunkten, eller m. a. o. med avseende på »begärelsen», kan den endast vara straff men inte skuld<sup>2</sup>. Skälet till att begärelsen enligt katolsk mening inte kan anses som skuld, är det, att fri viljeavgörelse är förutsättning för skuld. Detta motsäges emellertid av våra bekännelseskifter. I Apologien heter det: »Quis enim unquam ausus est dicere haec esse ἀδικία, etiamsi perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei»<sup>3</sup>.

Bakgrunden för bekännelseurkundernas åsikt om skuldens omfattning är tydligen vår store reformators sätt att se saken. Luther utgick ifrån tron och bestämde därmed, hur långt syndens inflytande sträcker sig. Allt som inte kommer av tro på Kristus, är synd. Själva det att inte tro, är synd. Alltså är människans tillstånd före trons uppkomst idel ondska. Och allt vad oförlåten synd heter är belagt med skuld. Således äro vi av naturen skuldbelastade inför Gud och föremål för hans vrede.

Ett sådant resonnemang kränker emellertid lagarna för personlighetslivet. Innan själslivets uppkomsthistoria fortskridit därhän, att man kan tala om något fritt personligt hos människan, kan hon varken ha tro i egentlig mening eller otro. Men låt oss tänka på det stadium, där man nått upp till personlighetslivets nivå! Hur förhåller det sig där med arvskulden? För att man skall kunna tala om skuld i egentlig mening hos någon människa fordras dels något reellt och dels något formellt.

Låt oss först tala om den reella synpunkten! Vi uppställa då den tesen, att för möjligheten av etisk skuld fordras existensen också av en god motivation i människans liv. Vi lägga vikt vid denna tes, vars berättigande bekännelseskifterna liksom en

<sup>1</sup> Epit. I, 520, 11.

<sup>2</sup> Apol. II (I), 84, 38.

<sup>3</sup> Apol. II (I), 84, 42.



stor del av teologien i allmänhet förbisett. Naturligtvis är det psykologiskt tänkbart, att det kan finnas en mänsklig personlighet, som är helt och hållet ond, influerad endast av onda motiv, eller som Luther med sin psykologiska terminologi skulle säga, reellt bunden, helt och hållet ofri, behäftad med »servum arbitrium». Men skulle en sådan människa kunna ha något skuldmedvetande? Är det inte så från den psykologiska forskningens nuvarande ståndpunkt, att själva skuldmedvetandet förutsätter, att det finns ett uns av gott hos personen ifråga, vilket kan utgöra måttstock, för honom vid bedömandet? Hade han inte denna måttstock, skulle han inte kunna inse sin egen syndighet. Och detta goda kan inte egentligen sägas vara förlagt blott till det teoretiska området, ty det finns ju enligt modern psykologi inte några isolerat teoretiska själsyttringar, utan de ha mer eller mindre något utav känsla och viljeimpuls med sig. Och även om det existerade några enbart teoretiska akter, skulle de i varje fall inte kunna angiva någon sedlig måttstock för oss. Ty så snart det är fråga om värdering och sedligt bedömande, röra vi oss på ett område, som är högre än det teoretiska. Något teoretiskt kan endast i förening med de känslor, som det medför, utgöra motiv för sedligt bedömande. Ja, men kan man inte tänka sig, att dessa känslor äro av negativ art, bestå i olust vid det goda, så att människan ändå, när hon fäller sin sedliga dom över sig själv, skulle kunna vara absolut syndig? Nej, tydligtvis icke. Ty själva det faktum, att det teoretiska momentet bleve olustbetonat, skulle ju innebära, att vi avvärjde det och inte gjorde det till vår sedliga måttstock. Tanken på en absolut syndig mänsklig personlighet kan i alla händelser inte vinna tillämpning här, ty sådan är ju en människa först på kulminationspunkten av en ond utveckling. Men vad vi här ha att göra med, är blott människan, sådan hon är stadd i utveckling. Nåväl, men det är väl lika möjligt med en människa, som befinner sig i uteslutande ond utveckling, som med en slutgiltigt ond personlighet? Naturligtvis är detta tänkbart från psykologisk synpunkt, men en sådan kan lika litet som den absolut onda människan äga skuldmedvetande. Ty den förra har lika litet som den senare något gott, som den kan taga till måttstock vid bedömandet. Och ett etiskt gott måste ju ha inkommit i själslivet för att man skall kunna äga någon etisk måttstock.



Särskilt om man tager sin utgångspunkt i den kristna åskådningen, måste man enligt vår mening konsekvent taget reagera mot reformationens idé om att människan på någon punkt före slutstadiet i sin utveckling skulle vara enbart syndig. Ty så vitt vi kunna se, strider detta mot både det kristna gudsbegreppet och den kristna uppehållelse- och försynstron. Är Gud verkligen den himmelske Fadern, den personliga, heliga kärleken, så lämnar han inte människobarnen endast åt människors påverkan, allra minst när det gäller konstituerandet av barnens omedvetna själsliv, deras av dem själva oförvållade naturell. Ett aldrig så litet undantag härifrån skulle vara ett intrång på den frommes erfarenhet av att Gud är med i allt, allt som händer oss. Likaså pekar den kristna frälsningsläran i samma riktning genom begreppet om Guds nåds universalitet. Då alla våra symboler instämma däri men på samma gång binda nådens meddelande vid nådemedlen, så giva de också härmed uttryck åt sin inkonsekvens att å ena sidan tillräkna människor deras oomvända tillstånd såsom personlig skuld och å andra sidan omöjliggöra dess tillräknande hos alla dem, till vilka nådemedlen ännu inte sträckt sina verkningar. Våra bekännelseskrifter ha inte klart sett problemet om deras ansvar, som stå utanför nådemedlens inverkan.

Det andra villkor, som vi uppställde för möjligheten av etisk skuld, utom det reella kravet, innehållskravet, var av formell natur. Det rör den formella friheten eller valfriheten. Såsom vi förut visat, tog man i reformationen ringa hänsyn till denna frihet. Det var därför att man med rätta ville reagera mot Pelagius' lära om »utrumque possumus» och mot alla pelagianiserande riktningars överdrifter i att framhäva valfrihetens prioritet och högre vikt, jämförd med innehållet i viljan. Det var fullt berättigat, när Luther häremot uttalade sin missaktning för skolastikens frihetsbegrepp, som han ansåg endast innebära godtycke och därför inte äga någon sedlig kvalitet<sup>1</sup>. Någon indifferenspunkt finns för honom inte på det personliga livets område. Att han för sin del emellanåt slog över till absolut determinism, ha vi sett förut. Och detta är en ståndpunkt, som vi måste opponera oss emot. Visserligen är valfriheten inte primär i förhållande till viljans innehåll. Men den är en nödvändig

<sup>1</sup> CHR. LUTHARDT, Luthers etik, s. 5.



faktor i personlighetlivet. Och detta inte bara en valfrihet, som är godtyckligt begränsad till ett visst område men mekaniskt utestängd från andra, utan en valfrihet, som sträcker sig till alla områden, inte bara till det yttre, jordiska och inte bara till de onda möjligheternas sfär eller bara till de godas eller också till möjligheten att vid valet mellan gott och ont föredraga det onda, utan även förmåga att vid detta val föredraga det goda. Uttrycken för Luthers absoluta determinism och uttrycken för upphävandet därav, såsom »non coacte»<sup>1</sup>, »libere», m. a. o. att Guds nödvändighet inte är detsamma som tvång<sup>2</sup>, kunna nog med bästa vilja inte prässas samman till en enhetlig ståndpunkt. Riktigt är det naturligtvis att framhäva Luthers religiösa syn på frihetsproblemet som det avgörande. Vad han först och främst ville, var givetvis att komma semipelagianismen till livs. Hans viljelära avsåg närmast att upphäva all förtjänst ifrån vår sida. Men detta hindrar inte, att hans uttalanden emellanåt giva vid handen en oberättigad inblandning av stridiga filosofiska synpunkter i frihetsproblemet.

Stod Luther närmast determinismen och uttalade han den i absolut grad t. ex. i Schmalkaldiska artiklarna, så gjorde Konkordieformeln sig större möda att förena sanningsmomenten i determinismen och indeterminismen, fastän också denna bekännelseskrift hade det religiösa som sitt huvudintresse. Inte heller denna skrift vågade dock genomföra det formella kravet på valfrihet.

Eftersom vi fästa mera avseende vid valfriheten som villkor för viljelivets personliga art, än reformationen i stort sett gjorde, äro vi skyldiga att giva en närmare utredning av vår ståndpunkt och väga de olika skälen emot varandra. När vi här tala om valfrihet, ha vi i åtanke Høffdings dissekerande av frihetens begrepp, hans tal om de sex olika slagen av frihet<sup>3</sup> och söka undvika de förväxlingar, han kritiserar. Men vi vilja strax yppa vår åsikt, att man inte bör förbise någotdera av de båda momenten i den antinomi, som röjer sig beträffande valfriheten. Å ena sidan måste man erkänna den psykologiska synpunktens

---

<sup>1</sup> A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp. s. 136—37.

<sup>2</sup> A. TH. JØRGENSEN, O. a. a., s. 153.

<sup>3</sup> H. HØFFDING, Etik, s. 107.



berättigande, att det inte kan finnas valfrihet i betydelse av motivlöshet. Viljan är alltid bunden till de motiv, som erbjuda sig åt den från de andra själsområdena att välja emellan. Därvid kommer det inte i fråga att stanna vid den ytliga uppfattningen, att dessa motiv alltid äga en viss tyngd i och för sig själva och att denna tyngd är densamma inför varje individ. Vi taga i stället all tillbörlig hänsyn till individualiteten och besinna sålunda, att den enskildes säregna psykiska innehåll utövar inflytande på den tyngd, som de olika motiven få just för honom personligen. Men då blir resultatet det, att valhandlingen kommer att bestå i ett konstaterande av den tyngd, som de olika motiven vid ett visst tillfälle ha i förhållande till varandra på grund av den anknytning, de vinna i den väljandes eget själsinnehåll. Men detta redan befintliga psykiska innehåll, som alltså faller utslaget, hur ha vi fått det? Jo, på liknande sätt, genom tidigare motivs anknytning i vårt tidigare själsinnehåll. Ständigt är det alltså innehållssidan, som spelar den avgörande rollen.

Men den rent formella sidan, valfriheten, vart tager den vägen? Finns den eller finns den inte? Kunna vi inte litet var konstatera ett visst något inom oss, som reser en irrationell opposition mot det här ovan förda resonemanget och säger, att vi dock »själva» skulle kunna efterhand helt och hållet förändra arten av vårt själsinnehåll, om vi ville det? Detta vårt eget »själv», som vi här tala om, taga vi alltså inte i samma betydelse som Høffding, då han kritiserar vissa indeterminister för att förväxla valfrihet med den form av determination, som beror på »självbestämning»<sup>1</sup>. Ty det »själv», som Høffding här åsyftar, är sett från innehållssidan. Men vi mena, att vi »själva», ordet fattat i formell betydelse, skulle göra anspråk på att kunna avgöra, vilket innehåll, som vi skola kalla vårt. Måste vi inte fatta detta »själv» formellt, för att det skall kunna tänkas så småningom totalt förändra vårt psykiska innehålls art? Och detta krav på att vi verkligen skola kunna göra något sådant, kunna vi väl knappast uppgiva, om vi skola förnimma något absolut ansvar för vår personlighet. I samma mån som vi pruta av på detta krav, erfara vi, hur ansvaret för vad vi äro och göra i

<sup>1</sup> H. HOFFDING, Etik. s. 113.



mer eller mindre grad flyttas över på andra och på »omständigheterna», vare sig man nu räknar blott med »miljön» eller också med konkreta ärvda anlag enligt receptet: »Själén är en omnibus, vari våra förfäder åka».

Men är inte en sådan formell förmåga hos oss en ren orimlighet? Varifrån skulle vi få krafter till att välja en helt ny art av innehåll, vartill vi kanske närmast förut inte ägde ringaste anknytning? Det är ju omöjligt att välja detta nya, om vi inte ha några motiv! Men det är just motiven, som saknas. Stå vi inte här inför ett fullständigt opsykologiskt, irrationellt krav på det slags frihet, som Höffding kallar »orsakslöshet»? Jo, så är det verkligen. Det finns ett sådant krav hos oss. Och det är detta, som hos t. ex. Kant och Schopenhauer tagit sig uttryck i idéén om att vi genom en intelligibel valhandling före eller bakom vår tidliga existens fullständigt fritt avgjort huruvida personligheter vi skulle bli. Mellan den psykologiska, mer rationella synpunkten och det nämnda formella, irrationella kravet måste vi konstatera en utpräglad antinomi. Skola vi då utan vidare avfärda det irrationella ledet i antinomien, därför att det tycks medföra logisk självmotsägelse? Höffding manar ju till att noga se efter, huruvida det »mysterium», som mången talar om, när det gäller friheten, inte är något annat än rätt och slätt »självmotsägelse». Ligger det då verkligen inte något djupare i indeterminismen, någon sanning, som blivit mer eller mindre undanskjuten av determinismen?

Den deterministiska uppfattningen har många starka och klara synpunkter att åberopa. Så har den av gammalt en teologisk motivering: Guds allmakt och allvetenhet omöjliggöra vår frihet. Detta är också fallet, om de båda begreppen fattas endast filosofiskt. Ty då är absolutetssynpunkten den primära. Men ifrån kristet religiös utgångspunkt kommer Guds absolutet med, endast i mån som den behövs för hans religiösa funktion. Gud är då först och främst den levande hjälparen för oss fria varelser hän emot målet, inte närmast den bakomliggande urgrunden eller det absoluta. Gud är det absoluta, blott i den mån han behöver vara det för att kunna vara vår Gud, den frälsande makten, vår himmelske Fader. I och därmed att det religiöst antropomorfistiska, det levande draget hos Gud, driver fram intresset för personlighetsliv, kommer friheten med i spelet. Och Guds all-



makt tager sig i förhållande till denna bl. a. uttryck i självbegränsning, när det gäller en fysiskt tvingande maktverkan. Gärna medgives emellertid, att varken idén om Guds självbegränsning eller de andra synpunkter, som föreligga från det kristna tänkandets håll, räcka till att förklara bort alla svårigheter. Høffding kan därför på sätt och vis ha skäl för sitt drastiska påstående, att den enda åskådning, som från religiös utgångspunkt är förenlig med indeterminismen, är den polyteistiska<sup>1</sup>. Vad vi kunna svara är endast det, att inte heller han själv med sin determinism kan lösa problemet, för så vitt som han nämligen inräknar alla de faktorer, som här böra tagas med, och icke gör våld på någon av dem. Vilka faktorer vi härmed åsyfta, blir klart av det följande.

Moraliskt sett åberopar determinismen det faktum, att all karaktärsdaning förutsätter möjligheten av att genom vana binda viljan vid ett bestämt innehåll, göra dess inriktning på ett visst intressekomplex konstant. Detta är alldeles riktigt. Men lika sant är det också, att denna karaktär inte skulle vara något personligt i högsta mening, om det inte vore just vi själva, som fritt bunde vår vilja på detta sätt. Det är lika berättigat att framhålla den ena som den andra sidan av saken. Valfriheten äger visserligen inte själv någon etisk kvalitet. Men liksom kunskapsformerna äro ett nödvändigt villkor för kunskap, fastän de själva i och för sig inte innebära någon kunskap, så är också valfriheten ett nödvändigt villkor för att innehållet i viljan skall kunna äga personligt sedlig beskaffenhet. När t. ex. Schmalkaldiska artiklarna enligt ordalagen taga bort friheten att välja mellan gott och ont, så göra de det omöjligt för oss att på ett sätt, som är personligt tillräkneligt, övergå från ont till gott. Och likaså blir enligt ordalydelsen en människas fall ur nåden faktiskt oförklarligt såsom en sedlig akt.

Lika riktigt som det är av Høffding att betona kravet på att kunna binda viljan vid det goda såsom villkor för karaktärsuppfostran, lika säkert är det, att våra dagars slapphet i barnens uppfostran ofta beror på att man halvt omedvetet förutsätter, att de unga böra få följa sin läggning och att det är lönlöst att söka forcera dem därutöver.

<sup>1</sup> H. HOFFDING, Etik, s. 112.



Man brukar från indeterministiskt håll säga, att utan valfrihet äro vi blott maskiner och inga personligheter. Høffdings invändning, att vi på detta sätt sjunka ned till att bli något ännu lägre än maskiner, nämligen något rent sammanhangslöst<sup>1</sup>, träffar inte oss, ty vi för vår del hålla ju inte bara på den rent formella sidan av frihetens faktum utan lika mycket på innehållssidan.

Determinismen åberopar vidare moralstatistiken. Det heter, att man visserligen, när fråga är om enskilda individer, kan tycka att friheten spelar någon roll, men att man, så snart det gäller tillräckligt stora grupper av människor, allt tydligare kan skönja vissa allmängiltiga lagar för deras karaktärsutveckling. Somliga, t. ex. den framstående italienske juristen Lombroso, taga därvid biologiska ärftlighetssynpunkter till hjälp och anse sig kunna t. ex. konstatera, att människor, vars föräldrar ha en viss grad av nervös belastning, nödvändigt bli brottslingar. Ifrån t. ex. en Martensens ståndpunkt svaras härpå, att moralstatistiken inte kan bevisa något mot vad han för sin del kallar den »väsentliga» friheten, d. v. s. människans möjlighet att förverkliga sitt väsen<sup>2</sup>, sin bestämelse. För vår del svara vi med hänvisning till vad vi nyss sade gentemot exklusiv bundenhet på det moraliska området.

Ett argument till favör för determinismen, vilket egendomligt nog inte ofta brukar anföras, är hänvisningen till de mänskliga förutsägelsernas fenomen. Det är ett vetenskapligt fullt konstaterat faktum, att förutsägelser om händelser och förhållanden inom människovärlden blivit verifierade av historien. För oss ligger det närmast att därvid tänka på vissa företeelser på det religiösa området. Somliga ha nu efter världskriget fäst uppmärksamheten på bl. a. en förutsägelse, som förekommer i ett arbete från 1500-talet av en fransk läkare, vari det heter, att den tid, då båtarna gå under vattnet, skall bli en tid av utomordentligt stor nöd för världen. Deterministen vill nog gärna i sådant finna ett varsel om att man en gång skall komma därhän att kunna förutsäga allt som skall ske i människovärlden. För vår del vilja vi blott erinra om att man beträffande möjligheterna

---

<sup>1</sup> H. HOFFDING, Etik. s. 114.

<sup>2</sup> H. MARTENSEN. Den kristliga etiken. Allmänna delen. s. 116.



att nå så långt på förutsägelseernas område inte bara bör fästa sig vid de förutsägelser, som gått i uppfyllelse, utan också vid dem, som inte gått i fullbordan. Är inte det senare antalet oerhört mycket större än det förra? Vårt egentliga svar på det nämnda resonnemanget sammanhänger dock med vår åsikt om möjligheterna över huvud taget att genom användning av de matematiskt-naturvetenskapliga metoderna komma till fullt exakta resultat på det personliga livets gebit. Vad vi ha att säga där-om, framställs i samband med nästföljande huvudargument för determinismen.

Vad man först och sist hänvisar till ifrån den moderna determinismens håll, är orsakslagen, närmare bestämt ekvivalenslagen eller m. a. o. lagen om energiens oförstörbarhet. Denna lag utnyttjas emellanåt av parallellteoriens eller duplicismens representanter även för det psykiska området. Så ha A. N. Fechner och andra trott sig kunna mäta den psykiska sidan av tillvaron efter den fysiska. Och om något sådant vore möjligt, tycks det ju inte bli plats för en frihetens insats i kausalitetskedjan. Vad de psykiska fenomenen i allmänhet angår, har denna teori emellertid visat sig vara förhastad. Man kan inte mäta själva det psykiska faktum utan endast våra fysiologiska organs mottagningsförmåga. På viljepsykologiens område har för övrigt en av voluntarismens representanter, Wundt, ansett sig kunna uppställa en helt annan lag än den om ekvivalensen, nämligen lagen om den andliga energiens tillväxt. Han har därvid åberopat det faktum, att det vore lönlöst för en person att söka uppfostra sig själv och skapa sig en karaktär, om han inte ägde förmåga att öka sin moraliska kraft genom träning. På tal om Wundt, så framhåller han förresten, att kausallagen inte äger sin tillämpning på något, förrän det blivit faktum. Orsakslagen gäller endast för det bakomliggande, förflutna, och för det närvarande, faktiska, men däremot inte för det framtida. Där finns ännu spelrum för friheten. Också inom den modärna matematiska naturvetenskapen, mekaniken, poängteras nu begränsningen av dess metoder, dess mätande och räknande, t. o. m. på själva det fysiska området. Hadamard har uppvisat detta<sup>1</sup>. Även en sådan relativt enkel företeelse, som t. ex. en molekyls rörelse

<sup>1</sup> C. W. OSÉEN, Frågan om viljans frihet, s. 16.



över en yta kan blott approximativt beräknas. Hur mycket mindre utsikt är det inte då att kunna lägga friheten, som är någonting så ofantligt mycket mera komplicerat, helt in under naturvetenskaplig beräkning?<sup>1</sup> Nu för tiden har man all anledning att höja sig över den enkla uppfattning av naturen, som var rådande på 1700-talet och som även behärskade Kant. Dess fel var, att den förutsatte vissa odelbara yttersta enheter, varav allt i naturen bestode, och att dessa enheters antal var ändligt. Därför trodde man sig kunna matematiskt noggrant beräkna allt in i minsta detalj. Att många alltjämt hålla på detsamma, beror på att de stå kvar på 1700-talets föråldrade ståndpunkt i fråga om naturuppfattning. Så är det enligt Oséen även på teologiens område i alltför hög grad, t. ex. med W. Herrmann<sup>2</sup>. Eftersom denna naturuppfattnings förutsättningar emellertid inte visat sig hållbara, bör man inte heller blint tro på dess konsekvenser. På grund av att man inte ens inom det naturvetenskapliga området kan nå längre än till approximativa beräkningar, alldenstund möjligheternas område är oändligt, har Oséen kunnat uppställa sin »naturvetenskapliga indeterminism»<sup>3</sup>, vilken i stället för 1700-talets naiva åsikt om världsloppet som ett ifrån början in i minsta detalj tillrättalagt och determinerat mekaniskt förlopp öppnar möjlighet för »en skapande utveckling»<sup>4</sup>. Oséen påpekar sin indeterminisms förenlighet med t. ex. Boströms lära om valfriheten<sup>5</sup>. Ty dels bryter viljan inte orsakssammanhanget, alldenstund den blott väljer mellan föreliggande möjligheter, och dels kan ju orsakslagen inte helt genomföras.

Det har alltså visat sig, att indeterminismen långt ifrån står svarslös inför determinismens inkast. Det vanligaste positiva skälet till förmån för en indeterministisk åskådning är av etisk art. Man brukar i anslutning till Kant peka på vissa av livets högsta och heligaste realiteter, sådana personlighetsfakta som samvetet och den därav följande tillräkneligheten. När det gäller anslutning eller ej till samvetets krav på frihet, befinner man sig på ett område, där man saknar andra hjälpmedel än de

<sup>1</sup> C. W. OSÉEN, O. a. a., s. 15.

<sup>2</sup> C. W. OSÉEN, O. a. a., s. 17.

<sup>3</sup> C. W. OSÉEN, O. a. a., s. 17.

<sup>4</sup> C. W. OSÉEN, O. a. a., s. 23.

<sup>5</sup> C. W. OSÉEN, O. a. a., s. 20.



rent personliga tendenserna. Vetenskapligt sett går det ena såväl som det andra alternativet för sig. Utan att kunna låta bli det, tillämpa då både determinister och indeterminister sin faktiska förmåga av valfrihet. En stor representant för indeterminismen inom etikens område är t. ex. Kant. Han och Luther äro helt enkelt diametralt motsatta med avseende på sin uppfattning om grundvillkoret för personligt etiskt liv. För Luther är villkoret reell bundenhet, för Kant däremot först och främst formell valfrihet.

Man har gått ännu ett steg längre i försvaret för indeterminismen. Visserligen äro det praktiskt sedliga livets verkligheter, samvetet och ansvarskänslan, tungt vägande skäl för densamma. Men motiveringen har ytterligare fördjupats. Det är Fichtes stora insats, att han bragt analysen av medvetandet därhän, att han visat, att tillvarons och handlandets motsägelser äro en och densamma. Han har påvisat, att friheten är en förutsättning inte bara för moralisk tillräknelighet i högre mening utan även för vårt teoretiska liv<sup>1</sup>. Den är villkoret för medvetandet såsom sådant<sup>2</sup>. Om någon verkligen på allvar eliminerade bort frihetskravet ur sin själ, skulle detta innebära, att hans medvetande i samma stund upphörde att finnas till. Så intimt äro frihet och medvetande förbundna med varandra. Nu är det på samma gång så, att själva friheten inte är direkt tillgänglig för vår empiriska iakttagelse<sup>3</sup>. När vi dessutom tänka på förståndets behov av förklaring på allt, d. v. s. härledning av allt ur dess orsaker, alltså dess fordran på orsakslagens fullständiga genomförande, så kan man förstå, att somliga tänkare förlagt friheten, det personligt sedliga valet, till ett område ovanför det empiriska, till det transcendentas eller intelligiblas sfär. Så gör t. ex. Kant. Han förklarar som nämnt vår moraliska beskaffenhet ur en intelligibel valhandling, en akt som alltså försiggått bakom vår empiriska tillvaro. På det sättet förenar han empirisk bundenhet av orsakslagen med metafysisk frihet. Raka motsatsen alltså till t. ex. nominalismens ståndpunkt, som innebär metafysisk bundenhet och empirisk frihet!

Det otillfredsställande med både Kants och nominalismens

<sup>1</sup> J. G. FICHTE, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre.

<sup>2</sup> HANS LARSSON, Viljans frihet, s. 31.

<sup>3</sup> HANS LARSSON, O. a. a., s. 27.



åsikt är den teoretiskt olösta motsägelse, den dualism i tillvaron, varvid de stanna, den outjämnade motsatsen mellan Wesens- och Seinsurteile. Om man gör allvar av en metafysisk determinism, så nedsjunker, konsekvent taget, vår empiriska frihet till en illusion. Och vilken fara är det inte just för religion och moral att söka leva på illusionism? Den andra uppfattningen, som av Hans Larsson benämnes »transcendental parallellism»<sup>1</sup>, säger sig inte heller erbjuda någon teoretisk lösning utan blott ett modus vivendi. Hans Larsson uttrycker den nämnda dualismen genom tesen: »Friheten är verklig, men inte möjlig»<sup>2</sup>, verklig inför vårt personligt etiska krav, men inte möjlig inför förståndets krav på enhetlig orsaksförklaring av allt. Man kan naturligtvis invända, att om friheten är verklig, så måste den också förutsättas vara möjlig, även om vi nu inte kunna inse det. Detta åtminstone försåvitt man inte stipulerar, att det finns vissa ting, som äro i och för sig absolut irrationella, i all evighet otillgängliga för förståndets begripande. Men föreligger det verkligen något tvingande skäl till att stanna vid en sådan absolut dualism mellan förståndet och det högre, personliga själslivet? Nej. Men eftersom bägge själsoinrådena höra till vårt väsen, böra vi inte negligera någotdera. Det ena kravet såväl som det andra bör tagas med. Sanningsmomenten på båda håll böra respekteras. Hellre än att på gottköpsväg nå fram till en konsekvent ståndpunkt genom att eliminera bort alla sådana faktorer, som icke stämma överens med systemet, bör man bära på alla de motsägande synpunkterna under medvetande om att huru värdefullt det än må vara med konsekvens i systemet, så finns det dock någonting som är ännu bättre. Och det är ett allsidigt och rikt och därför mera sant framhållande av verkligheten själv. Om vi leva i den verklighet, som Kristi evangelium erbjuder, få vi också allt mer tålamod och bärkraft inför de teoretiskt ännu olösta uppgifterna, så att vi inte giva oss utöver, därför att vi tillsvidare inte förstå alla tillvarons gåtor. På samma gång ökas också ivern och vissheten om att vi en gång nå fram till problemets lösning.

Men återkommer inte också här, när det gäller den rent formella friheten, anklagelsen för förtjänstlära? Om valfriheten

<sup>1</sup> HANS LARSSON, Viljans frihet, s. 23.

<sup>2</sup> HANS LARSSON, O. a. a., s. 18.



skall innebära inte blott att vi, på grund av ett bestämt innehåll, som förut blivit determinerande inlagt i vårt väsen, göra ett visst motiv tyngre än andra, oberoende av vilken tyngd motiven ha i och för sig, är då inte vårt val av det goda och Gud vår egen förtjänst? Det är väl härpå, som A. Th. Jørgensen tänker, när han säger, att Augustinus och Wiclif, i den mån de stundom erkänt valfriheten, »öppnat dörren för semipelagianismen»<sup>1</sup>. Härpå svaras: För det första existerar inte valfriheten såsom något ensamt för sig. Då vore den blott en tom form. Såsom något ensamt för sig är den ingenting självständigt utan blott en abstraktion och har ingen etisk kvalitet. I verkligheten uppleva vi vårt viljande såsom något konkret; formen är uppfylld med innehåll. För det andra kan den inte själv skapa sitt etiska innehåll. Det goda innehållet i viljan kommer blott som en gåva från Gud. Och vi ha en erfarenhet av att vår viljas stärkande i det goda sker därigenom, att den motivation, som härrör från Gud, solliciterar, d. v. s. eggjar vår vilja till det goda. Det är alltså Gud, som efter hand stärker vår reala vilja till det goda. Beträffande det konkreta viljelivets oförmåga att prestera något, som förtjänar saligheten eller tilltvingar sig den av Gud, hänvisas för övrigt till vad vi sagt därom förut på tal om de olika slagen av motivation, som ingå i vårt mänskliga viljeliv.

Den interimståndpunkt, som vi för vår del anse oss böra tillsvidare laborera med på grund av vad erfarenheten ger vid handen, är alltså den, att på en gång söka hålla fast vid formell valfrihet och reell såväl bundenhet som frihet, d. v. s. både ond och god motivation samtidigt. Ty sådant förefaller oss det psykologiska läget i all sin motsägelsefullhet vara beskaffat. Eljest vore det ju en lätt sak att få en teoretiskt mera enhetlig ståndpunkt genom att förklara bort valfriheten i en annan mening än som ett fördröjande — genom överläggning — av det tvingande motivets övergång i sin nödvändiga följd. Vi räkna alltså i motsats till Luther även med valfriheten som ett villkor för vår personligt etiska beskaffenhet. Därmed är i själva verket begreppet om nedärvd skuld oförenligt. Men som vi förut ha klargjort, upphäves därmed inte den mänskliga personlighetens skuld till Gud. Den står tyvärr som ett ofrånkomligt faktum i varje människas liv, och faktum får utgöra tillräcklig garanti.

<sup>1</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 168.



En antinomi ha vi emellertid att konstatera emellan å ena sidan kravet på att vad som skall tillräknas oss som skuld måste vara produkt av vårt eget medvetna och fria beslut, och å andra sidan våra känslor av självförebåelse för mångt och mycket, som vi inte förstodo vara orätt, då vi begingo det. Först senare ha vi kommit att döma det. Ja, vi kunna förnimma självanklagelse t. o. m. för vår natur, vår allmänna läggning. Luther har alldeles rätt härj. Vårt skuldmedvetande dömer hela vår tillvaro som syndig. Men denna erfarenhet av en ond motivation såsom något genomgående för hela vårt liv är inte detsamma som att vi enbart skulle vara helt och hållet uppfyllda av synd. Förefintligheten av en ond motivation, som medför, att vi intet ha att berömma oss av inför Gud, behöver inte hindra, att det också finnes en god motivation, som varit genomgående för hela vår tillvaro och haft sitt ord med i laget vid danandet av vår naturell. Beträffande den skuldkänsla, som enligt vad vi förut konstaterat, breder ut sig över den kristnes hela liv och, i mån som hans inre fördjupas, även sträcker sig till själva hans allmänna natur, tillägga vi, att den nog knappast kan anses som ett monopol för oss kristna. Det kan säkerligen också finnas icke kristna personligheter med en högt uppdriven skuldkänsla, som innebär självförebåelser för att de inte från början levat efter de principer, som de längre fram insett vara riktiga.

En annan svårighet med avseende på skuldbegreppet bör också påpekas. Det är spänningen mellan den subjektiva och den objektiva synpunkten. Det subjektiva kravet innebär, som vi nyss fäst uppmärksamheten på, att man inte får mekaniskt söndra skuld och skuldmedvetande från varandra. Objektivet sett fordras en allmängiltig måttstock för vad som skall anses såsom skuld eller inte. För det berättigade i detta krav talar det faktum, att skuldmedvetandet inte alltid är sunt utan ibland sjukligt på ett eller annat sätt. Hos Luther fick skuldbegreppet en övervägande subjektiv prägel. Men han fasthöll den objektiva imputationen i samband med tanken på Guds rättfärdighet. Melancton höll sig mera till den endast objektiva synpunkten om vår obligatio ad poenam. Hans tankegång var således konsekventare än Luthers<sup>1</sup>, vilket emellertid inte nödvändigt behöver betyda, att

<sup>1</sup> O. RITSCHL. *Ug des Protestantismus* II. s. 263.



den innehåller den högre sanningen. För vår del anse vi, att det subjektiva kravet trots alla svårigheter, som dess genomförande har med sig, inte får förbises. Ty det ger uttyck åt kristendomens allmänna art att vara personlighetsreligion. Och detta drag är nog det förnämsta vi ha att bevara, när vi skola utforma dess innehåll i teologiska tankar<sup>1</sup>.

Något som tyder på att våra symboliska böcker inte lämna tillräckligt utrymme åt personlighetskravet är, att man redan inför dem har en förkänsla av den uppfattning, som sedan möter i ortodoxien, nämligen att arvsynen är en kvantitativ storhet, som är lika hos alla. Även om det är såsom Öhler påstår<sup>2</sup>, att bekännelseskriterierna skilja mellan graden av skuld, som åtföljer arvsynd och verksynd, så visa de åtminstone intet tecken till att erkänna olika grader av arvskuld. Men det borde de onekligen ha gjort, i mån som de ville söka förena en personligt psykologisk betraktelse med begreppet arvskuld.

Det är våra symboliska skrifers mening, att arvsynen, fattad på det sätt, som nu är framställt, med det grundfördärv, som den innebär, och den personliga skuld, som den medför, skall utgöra förklaringsgrunden till den naturliga viljans bundenhet i det onda och dess oförmåga till högre sedlighet. Därvid förutsättes en utpräglad enhet såväl inom individens liv som inom släktet. Men den enhet, som tänkes binda släktet samman, är av övervägande fysisk art och duger därför inte att förklara den personliga enhet, som det här gäller. Och den enhet, som råder inom individens själsliv, är av ensidigt reell art, så att den formella sidan blir förbisedd. Människan är bunden av ett visst innehåll. Vår vilja »rides antingen av Gud eller av djävulen». Någon formell frihet att välja mellan dessa två äga vi inte. I full överensstämmelse härmed införes ju också djävulen såsom en i varje fall ytterst betydelsefull faktor vid syndens tillkomst. Men därigenom äro vi inne på frågan, i vad mån yttre faktorer inverkat till åstadkommande av synden och det därmed följande servum arbitrium.

Vi måste alltså undersöka, vilka anledningarna äro till arvsyndens förefintlighet hos oss. Beror den på de första människorna eller på djävulen eller på Gud eller på vissa av dessa

<sup>1</sup> Se närmare F. ALIN, Försoningen, s. 200 f.

<sup>2</sup> G. FR. ÖHLER, Lehrbuch der Symbolik, § 109.



faktorer tillsammans eller på dem alla? Vitium originis har enligt bekännelseskriterierna sitt *ursprung* i djävulen och uti människan. Det första uttryck i Augustana, som vidrör denna sak, är »post lapsum Adae» i andra artikeln<sup>1</sup>. Det förklaras närmare i nittonde artikeln: »causa peccati est voluntas malorum, videlicet Diaboli et impiorum, quae, non adjuvante Deo (so Gott die Hand abgethan) avertit se a Deo»<sup>2</sup>. I Schmalkaldiska artiklarna citeras Pauli ord (Rom. 5: 12), att synden har kommit in i världen genom en enda människa<sup>3</sup>. Konkordieformeln säger, att det naturliga fördärvet »anfänglich ein Werk des Satans ist»<sup>4</sup>. Den latinska texten skärper uttrycket »anfänglich» till »originaliter et principaliter». De sistnämnda orden peka i riktning mot att lägga tyngdpunkten på djävulens betydelse vid syndens uppkomst. Och detta synes icke heller motsäga Augustana. D. Fehrman har visserligen rätt i, att dess nittonde artikel först och främst »tjänar det syftet att bestrida uppfattningen om synden såsom anordnad av Gud»<sup>5</sup>. Katolikerna hade ju riktat en sådan anklagelse mot den lutherska tron. Men att omnämnandet av djävulen »blott» vill tjäna detta syfte och att »tyngdpunkten för övrigt lägges på människans självmant från Gud avfälliga vilja» — såsom Fehrman och Hunzinger säga — det är inte så säkert<sup>6</sup>. G. Billing påpekar dels, att »diaboli» nämnes först, och dels att man refererar till Joh. 8: 44, där lögnen eller synden i alldeles specifik mening kallas djävulens eget<sup>7</sup>. I samma bibelord benämnes för övrigt djävulen »lögnens fader». Låt oss dessutom komma ihåg Luthers värdering blott av den reella synpunkten på viljelivet med förbiseende av vår formella frihet att välja mellan gott och ont innehåll för viljan! Om man bara antager den formella friheten att välja inom ett visst slags innehåll, till vilket slag man för resten är reellt bunden och inte äger valfrihet mellan gott och ont över huvud, blir det skäligen ringa plats för idén om Adams fall. Adams fall skall visserligen enligt Luther vara förklaringen på syndens uppkomst, men

<sup>1</sup> C. A. II, 1.

<sup>2</sup> C. A. XIX.

<sup>3</sup> Schmalk. Art. Theil. III. I. 1.

<sup>4</sup> Sol. Decl. I, 582, 42.

<sup>5</sup> D. FEHRMAN, Rättfärdiggörelsetanken, s. 7.

<sup>6</sup> A. W. HUNZINGER, Lutherstudien, I, s. 27.

<sup>7</sup> G. BILLING, Lutherska kyrkans bekännelse, s. 138.



det måste medgivas, att mycket i hans teologi flyttar tyngdpunkten över därifrån till tanken på Guds och djävulens kamp med varandra om våldet över oss människor. Att våra symboler för övrigt inte gått närmare in på problemet om syndens ursprung, kan förklaras ur deras praktiska syfte som bekännelseskrifter. Svårigheten med att förklara synden såsom ett verk av djävulen består i att man därmed egentligen inte har förklarat någonting alls utan bara undanskjutit problemet. Man måste fråga sig, hur den ängeln kunde falla, då han ifrån början var god. Den bibliska syndafallsberättelsen är ju lika litet som någonting annat i vår bibel ämnad att vara en lösning på ett teoretiskt problem, utan den vill ge oss en »symbolisk-typisk» beskrivning på hur det alltid går till, när synden uppstår i människans liv. Att härleda synden ifrån Adam stöter på svårigheter, emedan det gäller att överföra personligt ansvar på ärftlighetens väg. Inte underligt, att man försökt sig på varje handa andra utvägar. Ett sätt är att förklara bort synden överhuvudtaget genom att på platoniserande vis anse den som något blott negativt. Ett annat sätt är att härleda den ur naturnödvändigheten, antingen enligt Leibniz' metod, då han fattar den som en nödvändig bakgrund för det goda, liksom skuggan på en tavla är nödvändig för att ljuset skall kunna bättre framträda, eller såsom Hegel betrakta synden som ett nödvändigt genomgångsstadium i den allmänna andens självrevolution eller likt Schleiermacher återföra den på sinnlighetens försprång framför förnuftet. Några, såsom Kant och Schopenhauer, låta den bottna i en för oss oåtkomlig intelligibel valhandling bakom vår fenomenella tillvaro.

För vår del anse vi, att man inför detta problem bör taga sin utgångspunkt i trenne drag, som man nog kan säga höra på det närmaste samman med kristendomens allmänna karaktär, nämligen dess *personliga*, *realistiska* och *empiriska* art. Pröva vi de senast nämnda förklaringarna, finna vi, att de kränka någon av dessa tre synpunkter. Negativismen kränker den kristna realistiska synen på synden såsom något positivt ont. Nödvändighetsståndpunkterna förbise mer eller mindre den personliga frihetsarten hos synden. Transcendensteorien avlägsnar sig från den kristna empirismens mark. Det användbaraste från kristen synpunkt, som hitintills har blivit sagt i frågan, är nog J. Mül-



lers hänvisning på vår fria vilja såsom den avgörande faktorn. Detta är visserligen ingen teoretisk lösning av problemet, ty därmed förklaras inte, varför förnuftet väljer oförnuftigheten, ondskan, men det innebär ett framhåvande av den enskildes ansvarighet, vilket måste få den allra mest intensiva etiska betydelse.

Eftersom våra symboliska böcker infört yttre faktorer — djävulen och de första människorna — såsom upphov till den hos oss befintliga arvsynden, så tvingar sig med nödvändighet den frågan på oss, hur dessa yttre inverkningar då förhålla sig till Guds världsregering. Har Gud något att skaffa med syndens uppkomst och arvsyndens förefintlighet hos oss? Och är han alltså i något avseende orsak till servum arbitrium? Eftersom vi funnit, att vår viljas trålbundenhet inte på ett tillfredsställande sätt enligt rent personliga synpunkter kan förklaras ur arvsynden, så kunna vi inte undgå att fråga oss, huruvida denna trålbundenhet möjligen har något att skaffa med Guds predestination. Vi övergå nu till detta problem.

Av våra symboliska böcker är det egentligen endast Konkordieformeln, som ägnar *predestinationen* ett utförligare omnämnande. De Melanchtonska bekännelseskifterna tangera den endast i förbigående genom några uttryckssätt, som givit anledning till olika tolkningar. Så heter det t. ex. i Augustana, att den helige Ande åstadkommer tron genom nådemedlen, »ubi et quando visum est Deo in iis, qui audiunt evangelium»<sup>1</sup>. Detta »ubi et quando» kan ju nog förklaras så, att det blott uttrycker successiviteten i frälsningens historiska förverkligande. Nådemedlen ha ännu inte hunnit bli tillgängliga för alla folk och enskilda<sup>2</sup>. Men det kan också fattas som ett uttryck för Guds suveräna godtycke att skapa tron, när han så finner för gott<sup>3</sup>, utan att nådemedlen få annat än rent formell betydelse. Innehållet i dem blir då inte det avgörande. Ingentidera tolkningen är väl absolut utesluten. Dock synes den predestinationska tolkningen ligga närmast på grund av formuleringen. Uti artikeln

<sup>1</sup> C. A. V. 2.

<sup>2</sup> N. LÖVGREN, Läran om människans vilja i förhållande till Guds med., s. 12; HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 79.

<sup>3</sup> D. FEHRMAN, Rättfärdiggörelsetankens utveckling, s. 16.



om syndens ursprung säges, att »voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum», är orsaken. Men tillägget »non adjuvante Deo», »so Gott die Hand abgethan»<sup>1</sup> kan tydas på olika sätt, som vi förut nämnt på tal om determinismen. Det kan tänkas, att vi här stå inför ett av uttrycken för filosofisk predestination och för åsikten att syndafallet är en produkt av Guds suveräna godtycke att konstruera oss så, att vi, så snart han, oberoende av vårt åtgörande, behagar taga sin hand ifrån oss, måste med fysisk nödvändighet falla i synd. Men denna tolkning är inte ofrånkomlig, på grund av att formuleringen är något oklar. För så vitt som det nämnda uttrycket tolkas predestinationskt, tycks det träda i motsägelse till ett föregående yttrande i samma artikel, nämligen att Gud »conservat naturam», att Gud uppehåller vår natur, som han skapat den. Ty han kan väl inte på en gång ständigt hålla den vid makt och draga sig tillbaka därifrån? Vad vi förut nämnt ur Apologien som uttryck för en indeterministisk tendens kan också användas som bevis för en mildrad uppfattning, när det gäller predestinationen.

De av våra symboler, som flutit ur Luthers penna, ägna inte heller någon utredning åt denna fråga, ehuru Schmalkaldiska artiklarna utan att nämna ordet predestination dock genom ett kort men kraftigt uttalande, som vi förut haft anledning att omnämna, de facto ställa sig på dess sida. På grund av alla våra tidigare bekännelseurkunders knapphändighet i fråga om detta problem måste vi, för att komma till en så vitt möjligt trogen tolkning av deras åskådning på denna punkt, vända oss till de båda reformatörernas övriga författarskap och undersöka, vad de säga i denna fråga. På detta sätt kunna vi få ett intryck av, i vad mån predestinationstanken är att anse som en bakomliggande grund för deras framställning eller inte. Vi ha därvid all anledning att börja vår undersökning med Luther. Ty ehuru Melancthon i sin anslutning till predestinationen även följde egna intentioner, var dock inflytandet från Luther utan tvivel det starkaste motivet härvid.

Vi kunna konstatera tvenne olika slags predestination hos Luther, en religiös i högsta mening, alltså religiöst etisk, och en filosofisk. A. Th. Jørgensen skiljer mellan tre slag, en soterio-

<sup>1</sup> C. A. XIX.



logisk, en ontologisk och en etisk<sup>1</sup>. Den soteriologiska lägger tyngdpunkten på det praktiska och inte på det teoretiska. Sådana forskare som t. ex. Luthardt, Köstlin, Kattenbusch och Scheel ha givit denna tolkning av Luthers predestinationstankar i motsats till t. ex. Ritschls härledande av dem från filosofiskt, nominalistiskt håll. Närmare bestämt är det praktiska intresse, som driver fram detta slags predestination hos Luther av religiös art, såsom bl. a. Kattenbusch hävdar, och inte övervägande etiskt, som Luthardt velat påstå. Reformatorn kom till denna religiösa predestinationslära<sup>2</sup> genom inverkan från Bernhard, Gerson, Stau-pitz, som uppmanade honom att tro ordet och lämna spekulationerna över Guds outgrundliga rådslut<sup>3</sup>, och till sist genom bibeln. Vad Luther vill ha sagt med sin religiösa predestinationslära är, att grunden till vår frälsning inte ligger i något, som blott är vårt eget<sup>4</sup>. Det gäller att så kraftigt som möjligt framhäva tillförlitligheten i Guds löften. Därför griper han till det medlet att säga: Gud gör allt, ty om han inte det gjorde, skulle vi inte kunna lita på att hans löften bleve uppfyllda<sup>5</sup>. Det är för att stärka vår visshet om frälsningen, vår trygghet i överlämnandet åt Gud mitt under känslan av vår egen hjälplöshet; det är för att giva oss tröst gentemot synden, som reformatorn håller på predestinationen<sup>6</sup>. I motsats till pelagianismen med dess framhävande av människans insats som det centrala i världsutvecklingen poängterar Luther Guds betydelse. Det är inte för ett filosofiskt gudsbegrepps skull utan det är för människans skull, inte med hänsyn till teologien i mera begränsad mening, läran om Gud, utan med hänsyn till antropologien och frälsningsläran, som han lärt den religiösa förutbestämmelsen<sup>7</sup>. I det fallet är skillnaden klar mellan Luther och Calvin<sup>8</sup>. Ty den sistnämnde lärde förutbestämmelsen just för gudsbegreppets skull. För honom står hävdandet av »Guds majestät» som det

<sup>1</sup> A. TH. JORGENSEN. *Luthers Kamp*. s. 181.

<sup>2</sup> A. TH. JORGENSEN. *O. a. a.* s. 73.

<sup>3</sup> G. AULÉN. *Dogmhistoria*. s. 187.

<sup>4</sup> G. AULÉN. *O. a. a.* s. 187.

<sup>5</sup> A. TH. JORGENSEN. *O. a. a.* s. 136.

<sup>6</sup> O. SCHEEL. *Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief*. s. 200.

<sup>7</sup> A. TH. JORGENSEN. *O. a. a.* s. 52—53. s. 179.

<sup>8</sup> G. AULÉN. *O. a. a.* s. 220 och 244.



högsta intresset, ensidigt isolerat i förhållande till Guds kärlek och hans frälsningstankar. Huvudsaken är, att Guds majestät får göra sig gällande. Och detta kan ske lika bra genom de ogudaktigas fördömmelse som genom de gudfruktigas salighet. För Luther är predestinationen helt enkelt ett moment i omvändelseprocessen, verkat av Guds Ande genom de historiska nådemedlen, inte en evig förutbestämmelse av att den och den enskilde med nödvändighet skall sluta så eller så<sup>1</sup>. Den människa, som mottager Kristus genom nådemedlen, är predestinerad till salighet. Så lyder den praktiska lösningen på problemet om förutbestämmelsen. Inom den reformerta kyrkan tillägger man inte nådemedlen samma effektivitet. För Luther står predestinationsuppfattningen som ett komplement till den centrala servum arbitrium-lärans religiösa grundtanke om vårt fördärv och vår därmed följande oförmåga att åstadkomma vår frälsning och vill helt enkelt säga, att detta, som vi själva inte kunna prestera, det gör Gud allena genom sin nåd i Kristus<sup>2</sup>.

Denna rent religiösa predestination uttrycker därmed Guds nåds irrationella och indeterminerade, obetingade beskaffenhet. Men märk väl, också detta irrationella, indeterminerade skall fattas rent religiöst. Predestinationen består alltså i att Gud alltid tager första steget till ett närmande mellan oss och honom, att han inte väntar, tills vi först av oss själva uppfyllt vissa villkor, som skulle göra det mera förklarligt, att han sedan brydde sig om oss. Detta är det oändligt tilldragande, det fascinerande, det oemotståndliga, fängslande hos Gud. Om det vore godtycke från hans sida, så att han på ett utvärtes sätt bestämde, att den eller den människan inte skall bli omvänd eller inte får bli det förrän då och då, så vore vi strax inne i en annan sorts predestination, den filosofiska.

Men det är också ett annat drag, som vi måste taga ut ur den religiösa predestinationens begrepp och närmare betrakta. Det är det himmelskt höga, det personligt majestätiska, det upphöjda hos Gud, som, just därför att det inte är av blott fysiskt betvingande art, verkar bjudande på ett inre sätt, träffar oss i vårt samvete. Rättfärdiggörelsens Gud tappar inte bort sin etiska art. Det majestätiska draget hos Gud är oskiljaktigt förbundet

<sup>1</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 174.

<sup>2</sup> A. TH. JØRGENSEN, *O. a. a.*, s. 158 och 182.



med det etiskt fordrande samvetet, så snart man rör sig på den klart fattade personlighetsreligionens nivå. Detta etiska drag, som vi alltså med hänsyn till Luthers intentioner helst inränga uti den religiösa predestinationen, innefattar Guds heliga kärleks reaktion inför gott och ont. Vad det onda beträffar, medför reaktionen, att det alltmer »drives framåt» till full mognad<sup>1</sup>. Härvid faller tanken särskilt på det bekanta exemplet från *De servo arbitrio* om Faraos förhärdelse<sup>2</sup>. »Farao irritetur et ingravetur magis ac magis»<sup>3</sup>. På invändningen, att Gud borde tänkas avstå ifrån att forcera de onda till ytterligare ondska, svarar Luther, att det vore för mycket begärt. Ty det innebure, att Gud skulle upphöra att vara Gud<sup>4</sup>. Gentemot Luthers resonemang härvidlag är ingenting att anmärka, i den mån det är personligt etiskt tänkt. Men det är inte så givet, att detta är fallet. Vi nämnde, att Guds majestät och Guds helighet äro organiskt förbundna med varandra på det högsta stadiet av religion. Däremot gå de i sär på lägre områden. Oändlighetsmystiken äger, som Rudolf Otto påpekar (i *Das Heilige*) *mysterium majestatis* men inte *mysterium tremendum*. Egendomligt nog har inte heller Luther trots sitt övervägande personligt religiöst etiska inre liv alltid lyckats fullt organiskt införliva det etiska kravet med nådessidan hos Gud. Det etiska kravet har närmast anknutits till lagen, såsom vi förut nämnt. Och lagen har ju inte av Luther fullständigt konsekvent hållits samman med nåden till en levande enhet. Har detta möjligen något att säga oss om en Luthers förutbestämmelselära, som inte är nog etisk? Har det något att göra med en dualism mellan en religiös och en filosofisk predestinationsidé hos honom?

I själva verket är han inte alldeles fri från en viss grad av filosofisk predestinationslära, ehuru den övervägande framträder blott som något sekundärt i systemet över huvud taget. Denna innebär i sin konsekventa utformning absolut, dubbel eller supralapsarisk predestination. Den filosofiska predestinationen förekommer även hos Augustinus, fastän mindre utbildad. Man har brukat säga, att han blott lärde »enkel» predestination —

<sup>1</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, S. 179.

<sup>2</sup> A. TH. JØRGENSEN, *O. a. a.*, s. 191.

<sup>3</sup> W. A. 18, 711.

<sup>4</sup> FR. H. R. FRANK, *Die Theologie der Concordienformel*. II, s. 121.



till salighet — infralapsarisk predestination, men inte dubbel. Eftersom skillnaden mellan dem emellertid bara ligger i olika grad av klarhet i utsägandet av vad som ändå med nödvändighet hör samman med vartannat, så finns det inte mycket skäl till att forcera motsatsen emellan dem. Luther började, som nämnt, redan hösten 1509 att flitigt studera Augustini skrifter. Men meningarna äro delade, när det gäller vilken tidpunkt i Luthers utveckling, som först företer en klart utbildad, dubbel predestinationslära. Gottschick konstaterar, att Luther från och med 1516 förutom den historiska uppenbarelsens Gud, som ensam motsvarar reformationens trosbegrepp, talar om Gud på ett annat sätt, som den »dolde» Guden<sup>1</sup>. Kattenbusch finner dubbel predestination i Psalmskommentaren av 1519—25. A. Th. Jørgensen däremot hävdar, att den redan under reformatorns andra utvecklingsperiod, d. v. s. åren 1518—24, är ett övervunnet stadium. Den tillhörde ungdomens kampår, till 1517; redan då han började sin författareverksamhet, hade han övervunnit denna åskådning. Och Jørgensen åberopar trenne skäl för sitt påstående. Dels använder Luther gärna uttrycket »non invita» om människans trældom under synden, dels fordrar han subjektiva villkor för delaktighet i frälsningen, och dels talar han slutligen inte mer om predestination till fördömmelse<sup>2</sup>. Vår mening är den, att man inte bör draga sig för att erkänna, det Luther under dessa år liksom sedan emellanåt begått den inkonsekvensen att sjunka ned till dubbel predestinationslära. En historiskt trogen bild av hans åsikt vinnes inte genom att man enbart håller sig till det högststående i hans tankegång, inte ens om detta utgör det övervägande i systemet.

Den skrift av Luther, som man först och främst kommer att tänka på, när det gäller predestinationen, är *De servo arbitrio* av år 1525. Den andra i ordningen är hans stora *Genesis*tolkning av 1536—45. I *De servo arbitrio* möta vi onekligen många kraftord, som rent omedelbart giva intrycket av den mest genomförda predestination. »*Omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur, mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.*

<sup>1</sup> J. GOTTSCHICK, *Luthers Theologie*, s. 42.

<sup>2</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, S. 73--77.



Voluntas Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia Dei<sup>1</sup>. Alltså, »Deus absconditus», den »dolde» Guden, verkar undantagslöst allting och i samma grad. Han verkar allt i alla. »Sequitur... quomodo sit homo factus malus, desertus a Deo ac sibi relictus»<sup>2</sup>. Gud har, åtminstone indirekt, provocerat syndafallet genom att övergiva Adam. »Quando Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit in illis taliter, quales illi sunt»<sup>3</sup>. Gud driver de onda som de goda att vara verksamma var och en efter sin art. Han bestämmer godtyckligt, vilka han skall relinquere och vilka han skall reprobare. »A cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta majestatis, ubi incomprehensibilia sunt iudicia eius. Nec nostrum hoc est quaerere, sed adorare mysteria haec»<sup>4</sup>. Gud skulle vara god, även om han fördömde alla människor. Här möta vi alltså samma princip som i nominalismen, att det goda är gott, därför att Gud vill det. Guds absolut suveräna maktvilja står över lagen. Det blir intet organiskt i-vartannat-vara dem emellan. Den »dolde» Guden står där exlex, överordnad i förhållande till lagen och utgör ett dunkelt hot. Sammerligen, man får kanske inte allt för mycket förundra sig över Erasmus, då han anmärkte mot idén om Guds allenaverksamhet i allskapelsen; att om Gud allena gör allt, är det orätt av honom att straffa oss för synden. Ty då är Gud själv dess upphov. Låt vara, att Erasmus inte förstod det djupaste och bästa, som Luther syftade till. Men man har dock någon rätt att hålla sig till en persons verba formalia, särskilt då de äro så tydliga som i De servo arbitrio. Det verkar knappast övertygande, när A. Th. Jørgensen söker hävda, att även denne »dolde» Gud är god<sup>5</sup>. Han förväxlar nog här Guds övervärldsliga upphöjdhet och irrationalitet i religiöst etisk och i filosofisk mening, eller om man så vill den »dolde» Guden i religiöst etisk betydelse och i filosofisk. Det är inte underligt, att inte Luther kan stå ut med den »dolde» Guden i filosofisk

---

<sup>1</sup> W. A. 18, 615.

<sup>2</sup> W. A. 18, 708.

<sup>3</sup> W. A. 18, 709.

<sup>4</sup> W. A. 18, 712.

<sup>5</sup> A. TH. JØRGENSEN. Luthers Kamp, s. 173—74.



mening utan i sitt religiösa liv flyr ifrån honom till den »uppenbarade». Det gjorde t. o. m. Calvin<sup>1</sup>.

Om Luthers senare period, d. v. s. den som följer efter *De servo arbitrio* tid, ha meningarna varit delade angående hans ställning till predestinationen. Enligt den äldre åsikten, representerad t. ex. av Philippi, skulle han då ha alltmera uppgivit sin forna ståndpunkt i detta fall, vilket särskilt skulle ha kommit fram i hans praktiskt uppbyggliga skrifter från senare år. Julius Müller är den förste, som poängterat, att Luther i själva verket alltid hållit fast vid predestinationen. Bland de i mera egentlig mening modernt vetenskapliga Lutherforskarna, vars rad inleddes av Dieckhoff<sup>2</sup>, företräder nu litet var den meningen, att Luther alltid höll fast vid predestinationen. Jørgensen anser, att den dock efter 1525 förekommer sällsyntare och mera kortfattat<sup>3</sup>. Vad den dubbla förutbestämmelsen angår, så anser han, att den efter nämnda år är utesluten<sup>4</sup>. Under senare år skulle Luther i stället ha lärt predestination »blott till frälsning och tröst». Att detta »blott» dock inte bör pressas alltför mycket, inses emellertid av ett annat yttrande av Jørgensen, vari det heter, att om den dubbla förutbestämmelsen under denna tid någon gång kommer till synes, så sker det »mera tillfälligtvis»<sup>5</sup>.

För vår del vilja vi i detta sammanhang peka på själva Schmalkaldiska artiklarna av år 1537, som A. Th. Jørgensen i sitt för övrigt så grundliga arbete om Luther helt enkelt tycks ha förbisett. Enligt det föregående innehålla ju Schmalkaldiska artiklarna, som det förefaller, en dubbel predestination. För övrigt erinra vi om Luthers yttrande om vilket värde han satte på boken *De servo arbitrio* som uttryck för sin ståndpunkt. Han skrev en gång till Wolfg. Fabr. Capito i ett brev av den 9 juli 1537: »Nullum enim agnosco meum iustum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismus»<sup>6</sup>. Tydligt är, att han först och främst syftade på vad han kände som sitt huvudintresse, poängterandet av Guds nåd allena som den verksamma kraften vid *iustificatio*.

<sup>1</sup> P. WERNLE, *Der evangelische Glaube*, III. s. 295.

<sup>2</sup> A. TH. JØRGENSEN, *Luthers Kamp*, s. 11.

<sup>3</sup> A. TH. JØRGENSEN, *O. a. a.*, s. 152.

<sup>4</sup> A. TH. JØRGENSEN, *O. a. a.*, s. 185.

<sup>5</sup> A. TH. JØRGENSEN, *O. a. a.*, s. 158.

<sup>6</sup> DE WETTE, *Luthers Briefe* V. s. 70.



Reformatorn kände det alltid så, att vad han velat säga, också i *De servo arbitrio*, var just detta. Men vi få dock inte förbise, att denna skrift på samma gång är det ofrånkomligaste uttrycket för en dubbel predestination. Han kan inte ha alldeles förgätit detta. Och när han utan reservation uttalar sin anslutning till boken i dess helhet, så kan man nästan inte komma ifrån intrycket, att han därvid i viss mån menat också den dubbla förutbestämmelsen. En intressant omständighet, som rätt väl stämmer överens med denna tolkning, är, att det nämnda brevet är skrivet samma år som Schmalkaldiska artiklarna, vars dubbla predestinationslära vi ju känna.

Om man med t. ex. A. Th. Jørgensen anser, att Luther framför allt under sina senare år tagit predestinationen i religiös och inte längre i filosofisk mening, och samtidigt betonar, att reformatorn under just denna period nämmer förutbestämmelsen mera sällan och mer kortfattat, då kunde man vänta, att det egendomliga häri skulle blivit påpekat. Om Luther under sitt sista utvecklingsstadium hade riktigt klart fattat förutbestämmelsen blott som ett religiöst begrepp och därför inte velat släppa den som uttrycksform för sin grundidé, så hade han väl snarare bort använda den oftare och med stegrad iver under denna period. Det faktum, att han mindre ofta begagnade sig av denna idé, i mån som han lyckades kämpa sig fram till en relativt mer framskriden tillämpning av religiösa synpunkter på det teologiska området, kan inte också detta giva en antydning om att han inte ens under sitt sista utvecklingsstadium kände sig fullt klar på denna sak? Det blir nog till slut rättvisast att, på samma gång som man erkänner Luthers medvetande om vart han egentligen ville hän med sin reformation, dock tillskriva hans åskådning ett visst moment av filosofisk, dubbel förutbestämmelse.

Men vad ville han då med detta filosofiska, ontologiska predestinationsmoment? Somliga, t. ex. A. Th. Jørgensen, förklara, att det blott var en tankeform för den religiösa förutbestämmelsen. Den dubbla predestinationsteorien skulle då blott vara ett medel att avvärja den för Luther förhatliga förtjänstläran<sup>1</sup>. Häremot kan man invända, att en sådan tolkning nog är alltför välvillig. Den store reformatorn skulle i det fallet ha

---

<sup>1</sup> A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp, s. 133 och 138.



använt en uttrycksform, som var så inadekvat, att den ofta sade raka motsatsen till vad han ville ha sagt. Han skulle ha begagnat hänvisningen till den »dolde», utforskbare Guden för att uttrycka sin grundsanning, att Gud och erfarenhetsmässig, personlig tro höra samman, så att vi m. a. o. inte ha att göra med någon annan Gud än den »uppenbarade»! Han skulle ha talat om Gud, så att han framstod som den godtycklige, för att hävda att han är den gode Guden! Han skulle ha låtit påskina, att Gud kastar vem han behagar i fördömsen för att skänka oss »tröst» och för att stärka vår visshet om frälsning! Så gärna vi än vilja vara med om att tyda Luther till det bästa, anse vi oss dock av respekt för hans egna ord inte kunna gå så långt som Jørgensen.

Det enda i den religiösa predestinationen, som man kanske i första ögonblicket finner mindre motbudande att uttrycka med idén om en dubbel predestination, skulle väl vara »mysterium tremendum». Men detta skall ju fattas rent personligt. Och då förstår man strax, hur olämplig den föreslagna terminologien skulle vara. Det är nämligen fråga om något vida mer än blott den »Kreaturgefühl», som H. Stephan räknar med bland de trenne momenten i predestinationen enligt Paulus<sup>1</sup>. »Kreaturgefühl» kan finnas utan någon etisk betoning. Det etiska »mysterium tremendum» innebär däremot etisk förnimmelse av Guds krav och därmed syndkänsla. Det är känsla av heligheten i Guds nådefulla sinnelag. Och därför måste vi säga, att även det förslaget att som H. Stephan låta den dubbla predestinationen uttrycka s. a. s. bakgrunden av helighet och okränkbarhet för Guds kärlek<sup>2</sup>, är mindre lyckligt. Ty inte är det väl på sin plats att söka framhäva Guds reaktion mot synden genom att ställa i utsikt fördömsen oberoende av huruvida man syndat personligt eller ej?

Läran om den dubbla predestinationen hotar att förtaga intrycket av det värdefulla i den religiösa. De filosofiska, kosmologisk-ontologiska synpunkterna vilja tränga undan den historiska uppenbarelsen från dess överordnade plats. Även om Gud behagat bestämma, att han inte omvänder någon, som ej varit

<sup>1</sup> H. STEPHAN, Glaubenslehre, 1 o. 2 Lieferung, s. 198.

<sup>2</sup> H. STEPHAN, O. a. a., s. 202.



under påverkan av nådemedlen, så är dock det avgörande inte alls vad han giver genom dem. Deras betydelse nedsjunker till att vara av blott formell art. Om Gud vill omvända någon, så gör han det lika bra, vilket innehåll nådemedlen än ha<sup>1</sup>. De kunde lika så väl innehålla raka motsatsen till vad de nu erbjuda. Den som möttes av dem, skulle ändå bli omvänd, för så vitt som Gud hade bestämt det så. »Non solum opera et studia liberi arbitrii docet esse inania, sed ipsum etiam verbum Evangelii . . . frustra audiri, nisi intus loquatur, doceat, trahat ipsemet Pater»<sup>2</sup>. Frälsningsvissheten rubbas på det betänkligaste sätt genom fruktan för den »dolde» Gudens godtycke. Ty ingen av oss förmår se hans eventuella fördömande av oss själva såsom en akt av godhet, när det sker blott av suveränt godtycke. En sådan omänsklig »godhet» kunna vi inte i evighet fatta. Liksom den förstör gudsbegreppet, så utrotar den också begreppet om vårt ansvar. Den dubbla predestinationen förhindrar personlighetsarten i religionen och strider alltså emot reformationens grundtanke om rättfärdiggörelsen. Och det etiskt uppfordrande, personliga majestätet hos Gud sjunker ned till en fatalistisk makt<sup>3</sup>. Vi kunna samla alla ensidigheterna i den filosofiska predestinationsläran däri, att den kränker det historiskt personliga förhållandet mellan Gud och oss.

Alltså måste vi finna oss i att med t. ex. Wernle<sup>4</sup> och för övrigt även Jørgensen själv<sup>5</sup> medgiva, att Luther emellanåt och speciellt i boken »De servo arbitrio» inte varit fullt konsekvent. Därmed att vi kritisera honom för att han inte alltid kunnat hålla sig uppe på den höga nivå, där hans bästa tankar röra sig, är dock inte sagt, att vi skulle gå så långt som A. Ritschl, då han helt enkelt förklarade »De servo arbitrio» med dess »dolde» Gud för ett »fuskverk». Denna skrift har ju tvärtom övervägande förtjänster, på grund av att reformationens grundtanke dock är livsnerven däri<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> J. GOTTSCHICK, Luthers Theologie, s. 45.

<sup>2</sup> W. A. 18, 781.

<sup>3</sup> Jfr G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 187—88.

<sup>4</sup> P. WERNLE, Der evangelische Glaube, I, s. 158.

<sup>5</sup> A. TH. JØRGENSEN, O. a. a., s. 53.

<sup>6</sup> O. SCHEEL, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römerbrief, s. 201.



Vilka äro orsakerna till Luthers lära om en förutbestämelse av filosofisk art? Scheel anser, att Aristoteles' begrepp om Gud som »*purus actus*», som ren aktivitet, inverkat på Luther i denna riktning<sup>1</sup>. Somliga, t. ex. Kattenbusch, peka närmast på nominalismen. Denna riktning fattar Guds väsen som vilja. Med absolut suveränitet konstruerar han metafysiskt sett människan och predestinerar henne i en viss riktning. Därför är hon i själva verket absolut bunden, ehuru hon rent subjektivt känner sig vara fri. Ofta beskrives den gudomliga suveräniteten så, att man frestas betrakta den som rent oetiskt godtycke. Detta var emellertid enligt Scheel alls inte nominalismens eller terminismens mening. Ty som han påpekar, hade redan Duns Scotus framhållit godheten som det innersta i Gud<sup>2</sup>. Emot den uppfattningen, att terminismen skulle ha positivt inverkat på Luther, invänder Jørgensen, att den snarare har inverkat negativt på honom. Emot terminismens godtycklighet hos Gud skulle då Luther ha uppställt sin egen förutbestämmelse<sup>3</sup>. Åtskilliga uttalanden av honom visa tämligen givet tillbaka på terminismen, t. ex. det om att det rätta är rätt, därför att Gud vill det.

En anledning till vår reformators filosofiska predestinationslära, som egendomligt nog inte brukar framhållas, bör väl ändå åtminstone nämnas. Det är de rester av augustinsk—nyplatonisk substantialism, som vi spårat t. o. m. hos honom. Om man som han gjort den överväldigande erfarenheten av sitt totala beroende av Gud och vill försöka att teologiskt uttrycka den, hur skall det då ske, om man som han är i någon mån beroende av den tidens problemställning? Han vill inte veta av den vanliga koordinationen av Guds och människans insats på juridisk grund. Ty hans mäktiga religiösa erfarenhet har en gång för alla placerat dem i ett över- och underordningsförhållande till varandra. Då återstår, så vitt vi kunna se, intet annat än att, på grund av dåtida substantialism i uppfattningen av andliga verkligheter begagna sig av ett filosofiskt predestinationsförhållande mellan de båda faktorerna. Endast om Luther varit helt fri från sin tids problemställning, skulle han kunnat klart genomföra en tredje möjlighet, nämligen den att på grund av en rent andlig

<sup>1</sup> W. A., 1, 28; O. SCHEEL, Martin Luther, I, s. 214.

<sup>2</sup> O. SCHEEL, O. a. a., s. 212.

<sup>3</sup> A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp, s. 144.



betraktelse av Gud och människosjälen erkänna den personliga valfriheten på varje punkt i vårt förhållande till Gud. Ty detta hade inte behövt hindras av hans arvsyndslära. Att han i stället blandade in förutbestämmelse teorien i filosofisk mening uti sin teologi, tyder bestämt på att han ännu stod i beroende av den hellenistiska filosofien. Emot bakgrunden av den tämligen genomgående spänningen inom Luthers författarskap mellan religiös och filosofisk predestinationslära ha vi alltså att se de från honom härrörande symboliska böckernas ståndpunkt. Eftersom vi funnit, att det predestinationska yttrandet i Schmalkaldiska artiklarna långt ifrån står isolerat inom hans tankevärld, blir anledningen så mycket större att inte förbise detsamma.

Uti Melanchtons ställning till predestinationen kunna vi särskilja trenne skiftningar. Hans första reformatoriska tid utmärker sig för en absolut predestinationslära. Den framträder i första upplagan av *Loci communes* 1521<sup>1</sup> och återfinnes oförändrad även i upplagan av 1525<sup>2</sup> och likaså i det årets upplaga av *Hypotyposes theologiae*<sup>3</sup>. Den mänskliga viljan är ofri och tron ett verk av Gud ensam i oss. Någon annan faktor kommer inte i fråga. Allting sker på grund av Guds förutbestämmelse. En skillnad är det likväl enligt Franks uppfattning mellan Melanchtons förutbestämmelseidé och Luthers, i det att den förres inte är så mystiskt färgad som Luthers<sup>4</sup>. Orsakerna till att Melanchton intager denna ståndpunkt, äro enligt Plitt-Kolde av praktisk natur. Han ville på det sättet övervinna synergismen<sup>5</sup>.

Sedan följde en mellanperiod, till vilken de båda symboliska böcker höra, som vi äga av hans hand. Därunder påträffa vi jämte förutbestämmelsetanken yttranden, som tyda på en annan uppfattning. Tschackert säger för sin del, att Melanchton uppgivit den dubbla predestinationen redan i Kommentaren till Kolosserbrevet av 1527<sup>6</sup>. Eftersom vissa yttranden t. o. m. i Augustana inte äro helt fria från en predestinationsk anstryk-

---

<sup>1</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, s. 520.

<sup>2</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 72.

<sup>3</sup> J. C. E. SCHWARZ, Melanchton und seine Schüler als Ethiker, s. 12.

<sup>4</sup> FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel, I, s. 125.

<sup>5</sup> PLITT-KOLDE, *Loci communes* Philipp Melanchtons, s. 75.

<sup>6</sup> P. TSCHACKERT, O. a. a., s. 520.



ning, kunna vi dock nöja oss med att räkna denna skrift till övergångstiden.

Man skulle kunna leta ut flera skäl från Melanchtons sida till att han småningom avlägsnat sig från den genomförda förutbestämmelse teorien. Dels har man det intrycket, att hans egen personliga läggning inte skulle stämma rätt väl överens med en dylik ytterlighetsuppfattning, utan att han till en viss grad forcerats i den riktningen under sina tidigare reformatoriska år av en mäktigare ande, även om han — Melanchton — inte varit slaviskt bunden av denne. Dels är det väl inte omöjligt, att Luthers strid med Erasmus bidragit att väcka Melanchton till kritik gentemot Luther. Dels ha nog bibliska hänsyn kunnat spela in och dels praktiska synpunkter angående farorna med den dubbla förutbestämmelsen både för vårt sedliga ansvar och för gudsbegreppet. De psykologiska synpunkter, som klarnade för Melanchton under studiet av Aristoteles, bidrogo att främja dessa praktiska hänsyn<sup>1</sup>. Nog av, efterhand uttalade Melanchton sig öppet emot detta slags predestination<sup>2</sup>. Han har också senare en gång medgivit, att vad han sagt emot »stoicismen»<sup>3</sup>, var riktat mot Luther, speciellt mot hans bok *De servo arbitrio*<sup>4</sup>.

I sin kommentar till Romarebrevet år 1532, framhäver Melanchton med styrka Luthers tanke om nådens universalitet<sup>5</sup>. Och likaså hävdar han nådemedlens objektiva verkningskraft. För resten förbjuder han det ofruktbara spekulerandet över predestinationen<sup>6</sup>. Han opponerar sig även mot Luthers uttrycksätt, att människan av naturen är »wie ein Klotz und Stein», och säger i *Loci* från en senare period, att vår vilja vid omvändelsen inte förhåller sig »pure passive» som en »statua» och att omvändelsen inte sker »ut si lapis in ficum verteretur»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> J. C. E. SCHWARZ, *Melanchton und seine Schüler als Ethiker*, s. 14; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dg*, IV: 2, s. 442.

<sup>2</sup> Jfr J. C. E. SCHWARZ, *O. a. a.*, s. 12; P. TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre*, s. 520; O. RITSCHL, *Dg des Protestantismus*, II, s. 426; G. AULÉN, *Dogmhistoria*, s. 213; R. SEEBERG, *O. a. a.*, IV: 2, s. 442 o. 445.

<sup>3</sup> C. R. 9, 766.

<sup>4</sup> O. RITSCHL, *O. a. a.*, II, s. 426.

<sup>5</sup> O. RITSCHL, *O. a. a.*, II, s. 426; P. TSCHACKERT, *O. a. a.* s. 520.

<sup>6</sup> E. FR. FISCHER, *Melanchtons Lehre von der Bekehrung*, s. 179.

<sup>7</sup> C. R. 23, 281; 21, 658 o. 659.



Vad vi förut nämnt såsom tydande på synergism hos Melanchton, bör naturligtvis också komma i åtanke här såsom skäl emot den dubbla predestinationen. Så t. ex. uttrycket i Lociupplagan från år 1535 om »de tre orsakerna» till omvändelsen, enligt vilket människans vilja koordineras med Anden och ordet som medverkande faktor vid omvändelsen. Och likaså de bekanta ställena i upplagan från 1548, där det vädjas så kraftigt till människan att använda sin »förmåga att ansluta sig till nåden» och göra sin insats<sup>1</sup>.

På grund av det anförda skilja vi för vår del mellan de tre skiftningarna i Melanchtons ställning till förutbestämmelsen. I den mån han yppat några predestinationska tankar under det sista skedet, från 1532 till sin död, ha de avgjort gått i den religiöst etiska förutbestämmelselärans riktning. En säregen mening förfäktar emellertid Fischer, som anser, att Melanchton alltid hållit på predestinationen i soteriologisk mening<sup>2</sup>. Den gudomliga monergismen skulle alltid ha varit betecknande för honom. Skillnaden mellan hans tidigare och hans senare period skulle blott vara den, att han under den förra gjorde det öppet, men under den senare hyste predestinationen som en latent underström i sin teologi. Fischers ståndpunkt är en nyttig reaktion emot en föregående överdrift i betonandet av de synergistiska ansatserna hos Melanchton. Men Fischer har i sin iver att rehabilitera honom gått litet för långt. Nog är det väl ändå någon skillnad mellan Melanchtons ståndpunkt efter 1532 och Luthers under senare år, mellan låt oss säga t. ex. Melanchton i Loci 1548 — eller än mer under synergistiska striden — och Luther i Schmalkaldiska artiklarna. Det är påtagligt, att Melanchton under sin senare period har en åtskilligt mer modifierad tendens i förhållande till predestinationen, än vad Luther visade under sina sista år. Vår undersökning har givit vid handen, att man mot bakgrunden av de ännu stridiga intressena hos Melanchton för och emot predestinationen under den tid, då han skrev våra första bekännelseurkunder, inte kan göra anspråk på att den eller den tolkningen av de ifrågavarande ställena skall anses definitiv.

---

<sup>1</sup> C. R. 21, 659.

<sup>2</sup> E. FR. FISCHER, Melanchtons Lehre von der Bekehrung, s. 177.



Konkordieformelns ställning till predestinationen framträder mot bakgrunden av den synergistiska striden. De erfarenheter, man därunder gjort, färga hela framställningen. Man stod inför den svåra uppgiften att beträffande förutbestämmelsen undvika både synergismen och den motsatta ytterligheten, sådan denna förekom mest utpräglad i den reformerta åskådningen men också inom det lutherska lägret, särskilt hos Flacius. Ja, man hade därvid i realiteten att laborera även med spänningen mellan tvenne olika synpunkter hos Luther själv, om man också inte klart såg det eller inte riktigt ville erkänna, att denna spänning förefanns hos honom. Vi syfta på motsatsen mellan den religiösa predestinationen och den filosofiska. Betecknande för inblandningen av absolut förutbestämmelse i Luthers tankegång är bl. a., att man sedan alltjämt kände sig uppfordrad att syssla med problemet om möjligheten att falla ur nåden. Det behövdes verkligen att klara upp denna sak, i mån som man var påverkad av Luthers filosofiska predestinationsuppfattning.

Den artikel i Konkordieformeln, den elfte, som särskilt ägnas åt predestinationen — för övrigt den enda i alla våra symboler, som endast handlar om detta ämne — har bedömts mycket olika. Av Schweizer, Plank och Giesler betraktas den som den svagaste och mest förvirrade i Konkordieformeln<sup>1</sup>. Frank däremot hör till dem, som taga den i försvar<sup>2</sup>. Han tolkar den genomgående som ett uttryck för tron på rent religiös förutbestämmelse. Och så mycket kan tryggt sägas, att vi i denna bekännelseskraft över huvud taget möta kraftiga försök att lösa problemet i religiöst etisk anda. Huvudtanken om förutbestämmelsen uttalas i följande formel: »Wer nun sich also mit dem geoffenbarten Willen Gottes bekümmert und der Ordnung nachgehet, welche S. Paulus in der Epistel an die Römer gehalten, der zuvor die Menschen zur Busse, Erkenntnis der Sünden, zum Glauben an Christum, zum göttlichen Gehorsam weiset, ehe er vom Geheimnis der ewigen Wahl Gottes redet, dem ist solche Lehre nützlich und tröstlich»<sup>3</sup>. Den centrala synpunkten på idén om förutbestämmelsen är alltså, att den skall vara »till tröst».

<sup>1</sup> FR. H. R. FRANK, Die Theologie der Concordienformel, IV, s. 136.

<sup>2</sup> FR. H. R. FRANK, O. a. a., IV, s. 137.

<sup>3</sup> Epit. XI, 555, 11; jfr XI, 553, 1.



Därför riktas udden i artikeln om förutbestämmelsen emot den dubbla predestinationen. Först och främst skiljer man mellan Guds förutvetande och predestinationen<sup>1</sup>. Guds förutvetande innebär, att han vet allting, innan det sker. Denna verksamhet omfattar således både fromma och ogudaktiga utan att förorsaka synden<sup>2</sup>. Predestinationen däremot gäller blott de fromma<sup>3</sup>. Det är endast fråga om »enkel» predestination. Konkordieformeln förkastar satsen, »dass Gott nicht wölle, dass alle Menschen Busse thun und dem Evangelio gläuben», och »dass es nicht Gottes Ernst sei, dass alle Menschen zu ihm kommen sollen», och »dass Gott nicht wölle, dass jedermann selig werde, sondern unangesehen ihre Sünde, allein aus dem blossen Rath, Vorsatz und Willen Gottes zum Verdamnis verordnet, dass sie nicht können selig werden»<sup>4</sup>. Kort och gott, man vill inte veta av två mot varandra stridande viljor i Gud såsom i den dubbla predestinationen. Orsaken till att somliga människor bli fördömda, är därför inte Gud utan deras egen ondska. »Dass viel berufen und wenig auserwählet sind, hat es nicht diese Meinung, als wölle Gott nicht jedermann selig machen, sondern die Ursache ist, dass sie Gottes Wort entweder gar nicht hören sondern muthwillig verachten —, daran nicht Gott oder seine Wahl, sondern ihre Bosheit schuldig ist»<sup>5</sup>. Att Gud skulle »äusserlich durchs Wort» kalla oss alla till frälsning men »im Herzen» inte mena allvar därmed utan beträffande några få, »hoc esset Deo contradictorias voluntates affingere». »Das ist, solchergestalt würde gelehret, dass Gott, der doch die ewige Wahrheit ist, ihm selbst zuwider sein sollte»<sup>6</sup>. Man vill inte veta av stoikernas och manikéernas åsikt, att allting »müsse also geschehen . . . und dass der Mensch alles aus Zwang thue»<sup>7</sup>. Guds nåd är universell. Han vill frälsa oss alla utan undantag<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Epit. XI, 554, 2.

<sup>2</sup> Epit. XI, 554, 4.

<sup>3</sup> Epit. XI, 554, 5.

<sup>4</sup> Epit. XI, 557, 17, 18, 19.

<sup>5</sup> Epit. XI, 555, 12.

<sup>6</sup> Sol. Decl., XI, 711, 34—35.

<sup>7</sup> Epit. II, 524, 8.

<sup>8</sup> Epit. XI, 557, 17 o. 18.



Inte på några dunkla, tilläventyrs predestinationska vägar påverkar han oss till frälsning utan rent historiskt, genom nådemedlen. Huruvida vi äro predestinerade till salighet eller ej »ist nicht in dem heimlichen Rath Gottes zu erforschen, sondern in dem Wort zu suchen, da sie auch geoffenbaret worden ist. Das Wort Gottes aber führet uns zu Christo, der das Buch des Lebens ist.»<sup>1</sup> På detta sätt blir det ingenting hotfullt och ingenting klavbindande uti förutbestämmelsen, fastän den är »ewig»<sup>2</sup>. Vi bära själva ansvaret för vår synd och fördömelse. Ty vi äga förmåga att begagna oss av nådemedlen eller ej<sup>3</sup>. Vi kunna höra ordet eller låta bli det och sålunda visa vårt förakt därför. Eftersom Guds nåd är lika stor och lika ärligt menad gentemot alla<sup>4</sup>, så måste orsaken till somligas förtappelse ligga uteslutande hos dem själva. Luthardt anser, att den elfte artikeln ännu står på den ståndpunkten att låta predestinationen rikta sig på den enskilde<sup>5</sup>. För vår del finna vi inga tvingande skäl att antaga den meningen<sup>6</sup>.

Mycket i Konkordieformeln talar alltså emot en filosofiskt fattad predestination, men där förekommer ungefär lika mycket, som vill göra front mot en överdriven uppskattning av den naturliga människans självständighet. Gud tager ensam initiativet till vår rättfärdiggörelse och omvändelse och genomför helgelseverket. Själva kunna vi ingenting uträtta för vår frälsning. »Darum ist hie kein Mitwirken unsers Willens in der Bekehrung.»<sup>7</sup> I detta sammanhang passa författarna på att deklarera sin anslutning till Luthers *De servo arbitrio* och att uttala sin beundran över hans »härliga» utläggning av första Mosebokens tjugosjätte kapitel, där han »upprepat och förklarat» sin mening ifrån *De servo arbitrio*. Emot Melancton riktar man sig, ehuru utan att nämna hans namn, genom att avvärja tesen om »de tre orsakerna» till vår omvändelse: Anden, ordet och den mänskliga viljan. »Vor der Bekehrung des Menschen nur zwo wirk-

<sup>1</sup> Epit. XI, 554, 6—7.

<sup>2</sup> Epit. XI, 554, 5.

<sup>3</sup> Sol. Decl. II, 602, 58.

<sup>4</sup> FR. H. R. FRANK. Die Theologie der Concordienformel, s. 173 o. 176.

<sup>5</sup> CHR. E. LUTHARDT, Die Lehre vom freien Willen, s. 277.

<sup>6</sup> Jfr FR. H. R. FRANK, O. a. a., s. 166—67.

<sup>7</sup> Sol. Decl. II, 598, 44.



liche Ursachen sich finden, nämlich der heilige Geist und das Wort Gottes.»<sup>1</sup> Man nekar, att »in uns eine Ursach sei der Wahl Gottes, um welcher willen Gott uns zum ewigen Leben erwählet habe»<sup>2</sup>. Anden åstadkommer ensam vår oinvändelse genom ordet som sitt »instrument»<sup>3</sup>. Nådemedlens effektivitet framhålles kraftigt. Genom en sådan lära om denna sak, »werd Gott seine Ehre ganz und völlig gegeben, dass er allein aus lauter Barmherzigkeit ohne allen unsern Verdienst uns selig mache nach dem Vorsatz seines Willens»<sup>4</sup>. Ja, man gick t. o. m. så långt i sin iver att betona vårt beroende av Gud, att man citerade det förut uttalade predestinationska yttrandet i Schmalkaldiska artiklarna, vari den satsen förkastas, att människan skulle äga fri vilja till att göra det goda och låta bli det onda och tvärtom<sup>5</sup>.

Vi ha i stort sett funnit, att Konkordieformelns författare göra avsevärda ansträngningar för att avvärja både den filosofiska förutbestämmelse läran och synergismen. Därvid förnimmes emellertid ett vacklande mellan båda, så att vissa yttranden mera gå i predestinationsk riktning, andra mera i synergistisk. Det märks tydligt, att man här kämpar för det berättigade i tvenne olika erfarenheter, som man inte med sina formuleringar kan få organiskt förenade med varandra. I allmänhet tendera den första artikeln, om arvsynen, och den andra, om viljans frihet, i viss mån till predestination, medan den elfte, om förutbestämmelsen, är mera synergistiskt färgad<sup>6</sup>. I den andra artikeln betonas dock, såsom vi förut omtalat, inte bara den naturliga människans absoluta oförmåga till det goda utan också vår relativa förmåga att höra ordet eller visa förakt därför.

Vi möta på ett förberedande sätt motsägelser, som sedan träda fram i ortodoxien. Där kunna vi studera dem fullt utformade. Det rör sig bland annat om motsatsen mellan frälsningen och den allmänna försynstron, mellan intresset att hävda Guds suveränitet och människans fria insats. Inom frälsningsläran kan man nog föra fram idén om Guds suveränitet, om

<sup>1</sup> Epit. II, 526, 19; Sol. Decl. II, 610, 90.

<sup>2</sup> Epit. II, 557, 20.

<sup>3</sup> Epit. II, 526, 19.

<sup>4</sup> Epit. XI, 556, 15.

<sup>5</sup> Sol. Decl. II, 596, 33.

<sup>6</sup> G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 236.



»nåden allena». Men när det gäller försynstron och predestinationen, vågar man det inte i samma grad. Ty man vill undgå den dubbla förutbestämmelsen med dess oundvikliga tanke om Gud som syndens upphov. Gud ensam tillskrives då allt gott handlande och människans frihet ensam all synd i hennes liv. Hon är av naturen ond och har endast frihet att synda men inte att göra något gott av egen kraft. På grund av Melanchtons psykologiska utredningar hade man kommit till att mera än Luther få blick för kravet på självständig frihet hos människan att välja mellan gott och ont. Inom ortodoxien resulterar denna tankegång i att Guds suveräna insats med hänsyn till den naturliga människan inskränker sig till att han hos henne upprättar friheten att välja även mellan gott och ont och att han medverkar till yttersidan av hennes onda handlingar. Denna »Concursus»-lära med alla dess svårigheter ligger redan som ett frö i Konkordieformelns teologi. Och likaså föregripes där ortodoxiens lära om predestinationen »ex praevisa fide»<sup>1</sup>. När vi avläsa Konkordieformelns tendenser i ortodoxien, blir det så mycket klarare, att den reformatoriska epigontidens bekännelseskraft är relativt mest beroende av Melanchton i fråga om predestinationen och sålunda tager mera hänsyn till människans valfrihet än man tidigare under reformationen gjort.

Som nämnt ha vi givit oss in på denna undersökning av våra symbolers ställning till predestinationen för att möjligen ernå en tydligare bild av deras sätt att förklara förhandenvaron av *seruum arbitrium*. Vi funno nämligen, att deras lära om arvsynden inte räckte till som förklaring därpå, om man ville göra allvar av deras grundtanke om kristendomen som personlighetsreligion. Ty även om syndens uppkomst kan förklaras ur Adams fall, så är härmed inte sagt, att synden nödvändigt måste förekomma hos alla följande slakten. Ärftlighetsprincipen är nämligen inte tillräcklig att förklara överförandet av personligt andliga verkligheter. Det finnes något hos oss, som reser sig upp mot underkastelsen under den principen, att personliga, andliga drag skulle kunna konstrueras fram med fysisk nödvändighet. Nu ha vi förstått, att en kompletterande anledning till våra symboliska böckers lära om arvsynden såsom förklaringsgrund till

<sup>1</sup> Jfr G. AULÉN. Dogmhistoria. s. 213—14 o. 283.



servum arbitrium är det moment av filosofisk predestinationsuppfattning, som dyker upp här och var uti dem, mest i Schmalkaldiska artiklarna. Om man antager en sådan predestinationslära, då först blir nödvändigheten av den naturliga viljans absoluta bundenhet i det onda fullt förklarlig. Idéen om servum arbitrium äger huvudintresset för reformationstidens teologer, men förutbestämmelsen kommer med såsom medel att ytterligare styrka determinismen beträffande den naturliga viljan, när det gäller sedlighetens och religionens område. Men att anlita den filosofiska predestinationsläran för detta syfte är att tillgripa en mycket dyrköpt lösning på problemet, såsom vi sett i det föregående. Och det är därför inte underligt, att man efterhand allt mera sökt kämpa sig ut ur denna tankegång, något varom också utvecklingen av reformationstidens teologi fram till den lutherska kyrkans sista bekännelseurkund bär vittne.

Trots det att den naturliga viljan enligt våra bekännelseskrifter är helt och hållet riktad på det onda, synas de dock på grund av åtskilliga yttranden förutsätta, att den på samma gång skall vara ett slags *operationsbasis* eller *psykologisk anknytningspunkt* för de krafter, som åstadkomma den kristna sedligheten. När vi nu vilja tala något härom, göra vi oss icke skyldiga till någon upprepning av vad som redan blivit sagt i andra kapitlet om *iustitia civilis*' betydelse. Ty där gällde det att påvisa den lägre sedlighetens betydelse att fostra vår naturliga vilja till allt större mottaglighet för kristen religion och därmed för högre sedlighet. Men nu blir uppgiften att undersöka denna naturliga viljas förmåga att åstadkomma någonting med hänsyn till den kristna sedligheten.

I de av Luther och Melancton författade bekännelseurkunderna förekomma direkta yttranden i denna sak ytterst sparsamt. Melanctons ord om tron såsom »jämväl» ett Andens verk antyder en psykologisk förmedling av dess etiska såväl som religiösa sidas uppkomst. Och Luther säger i Schmalkaldiska artiklarna, att om någon vill utföra det goda verk, som består i att »zum Sacrament gehen», så måste han ha »ein guter Fürsatz Gutes zu thun» —, och det är inte ens nog med att därvid ej hysa någon ond föresats<sup>1</sup>. Men i allmänhet talas i våra äldre bekännelse-

<sup>1</sup> Schmalk. Art. Theil III. I, 311. 9.



skrifter ingenting vidare om det psykologiska förloppet vid den naturliga människans religiösa och sedliga förvandling till kristen. Något mera uppmärksamhet ägnas åt den psykologiska övergången genom valfrihetens förmedling från en möjlighet till en annan inom samma gebit. Så hävdas valfriheten inom »iustitia civilis» område. Och den torde inte heller förnekas vad den omvända viljan angår på den kristna sedlighetens fält. Dock måste vi här göra undantag för Schmalkaldiska artiklarna. Ty enligt dessa är all valfrihet utesluten. Inte inom någon av de ifrågasvarande symbolerna gives någon förklaring på hur det kan vara psykologiskt möjligt att övergå från ont till gott, såvida valfriheten på grund av en ensidig innehållspsykologi är begränsad till ett enda slags innehåll. Hela grundsynen är en annan än den psykologiska. Vad människan själv gör är inte värt en tanke. Hon är fullständigt ond. Allt hänger därför på att Gud ensam utför sitt verk.

Vad för en ståndpunkt intager Luther i allmänhet i denna fråga enligt sina övriga skrifter? Under påverkan av mystiken säger han i sina föreläsningar över Romarebrevet: »Vi äro lämpliga för Guds gåvor», »quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus»<sup>1</sup>. Och vidare säges det, att när man skall taga emot gratia prima, måste man vara rent passiv, utan »Erkennen» och utan vilja. Man måste komma »in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem irae»<sup>2</sup>. »Deus qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et iustitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris»<sup>3</sup>. Det är nyttigt att ha en vilja över sig och söka följa denna gent emot sin naturliga vilja<sup>4</sup>. Där ingen vilja är, där är en god vilja, ty där är Guds vilja eusam<sup>5</sup>. Fordran på att den naturliga människan skall vara rent passiv, för att Gud skall kunna utföra sin religiöst etiska gärning med henne, är genomgående hos Luther. Den framträder t. ex. i hans Operationes

<sup>1</sup> J. FICKER, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 15—16, I, Theil 2, s. 203.

<sup>2</sup> J. FICKER, O. a. a., s. 206.

<sup>3</sup> J. FICKER, O. a. a., s. 219.

<sup>4</sup> W. A. 2, 101.

<sup>5</sup> W. A. 2, 104.



in Psalmos 1519<sup>1</sup>. Anmärkningsvärt är, att Luther där flera gånger talar om tron och dygderna såsom en genom Guds ord verkad motus. Här är människan endast leran i krukmakarens hand<sup>2</sup>.

Visserligen frigjorde sig Luther alltmer från oändlighetsmystiken, mycket till följd av occamismens »positivism», dess hävdande av den historiska uppenbarelsen<sup>3</sup>. Men fråga är, om inte hans krav på passivitet från människans sida har en av sina rötter i denna mystik. Det var dock efter upplevelsen av sitt religiösa genombrott, som han mottog så starka impulser från densamma. Vi skola inte heller glömma, att det är från mystiken som Luther fått impulserna till sin lära om synteresis. I mystikens psykologiserande tendenser kan man kanske i viss mån söka upprinnelsen till det mått utav hänsyn han har för kravet på en anknytningspunkt för den kristna sedligheten hos människan. Möjligen kan detta psykologiserande drag bilda utgångspunkten för en rätt förståelse av Luthers mening med de stundom återkommande termerna »aptitudo passiva», »capacitas passiva», »Leiden», »pure passive» och liknande. Ha de sitt ursprung inom en psykologiserande miljö, så ligger däri en anvisning om att de inte skola tolkas efter sin rent formella, opsykologiska lydelse utan i stället på ett djupare sätt. De betyda då, att människan kan bli omvänd, ehuru inte genom egen kraft<sup>4</sup>. Idéen om vår rena passivitet avser då att betona nåden allena och vår egen förtjänstlöshet inför Gud. I vad mån Luther konsekvent genomfört denna tankegång, är en annan sak. I mystiken låg också ett motsatt, förintande drag. Och i den mån som detta hade någon inverkan på honom, kunde det föra i opsykologiska banor. Tänka vi sedan på Luthers absoluta determinism i förening med en dubbel predestinationslära, så stannar det givetvis inte med blott passivitet ifrån de ondas sida, utan där möter direkt motstånd mot Gud.

Emellertid är det, såsom vi nyss nämnde, åtskilligt som tyder på att Luther, fastän han inte ägnat någon omsorg åt

<sup>1</sup> W. A. 5, 165, 169, 176, 177, 638.

<sup>2</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus, V, s. 103, not 2.

<sup>3</sup> P. TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, s. 41.

<sup>4</sup> A. TH. JØRGENSEN, Luthers Kamp, s. 183.



denna fråga, likväl inte skulle vilja förneka möjligheten av en psykologisk förmedling mellan det naturliga viljelivet och den kristna sedligheten. Vi hänvisa här till vad som förut blivit sagt om människans naturliga utrustning ifrån skapelsen. Därtill kunna vi huvudsakligen i anslutning till A. Galley<sup>1</sup> föga ytterligare några synpunkter, hämtade från Luthers botlära. Reformatorn betonar, att människorna äro skapade till frälsning. De bli frälsta, »nisi stulti sint». Människor sluta i förtvivlan blott »wenn sie nicht wollten». Det är inte fråga om yttre tvång. »Non fit voluntati vis»; »non coacte» heter det ibland. Den logiska nödvändigheten i förloppet uteslutes genom avvisandet av gratia irresistibilis. Tänk blott på det ofta förekommande ordet »provocare» angående nådens verksamhet. Gud provocerar tron på veritas dei<sup>2</sup>; »gratia provocat indignationem»<sup>3</sup>; »deus provocat in odium sui internum»<sup>4</sup>; »deus provocat aegrotum ad curam medicinae querendae»<sup>5</sup>; och särskilt<sup>6</sup> ... »provocatur peccator ad fidem remissionis» ..., och »fides nostra excitatur». Härvid ligger den tanken till grund, att Gud ej behandlar den, som omvändes, såsom ett blott material utan finner anknytningspunkter i människan för sin inverkan på henne. Gud »iussit credere», och vi kunna uppfylla plikten att tro, tack vare det, att Gud ger oss kraften därtill. De subjektiva villkor, som måste uppfyllas från människans sida, för att Gud skall få sitt verk utfört med henne, sammanfattas av Galley på följande sätt. Gud fordrar av oss 1) aptitudo passiva, 2) amor iustitiae, 3) fides minarum, 4) accusatio sui, 5) compunctio såsom dispositio ad gratiam (från människans sida innebärande bl. a. desiderium auxilii), 6) terrores conscientiae<sup>7</sup>.

Slutsumman av vår undersökning blir den, att Luther vill hålla fast vid den personliga arten av det psykiska förlopp, varigenom människan överföres från sitt naturliga syndiga tillstånd till att bli omvänd. Men hur detta närmare skall tänkas utfört

<sup>1</sup> Die Busslehre Luthers.

<sup>2</sup> W. A. 6, 545.

<sup>3</sup> W. A. 1, 112.

<sup>4</sup> W. A. 9, 437.

<sup>5</sup> W. A. 1, 361.

<sup>6</sup> W. A. 1, 543.

<sup>7</sup> A. GALLEY, Die Busslehre Luthers. s. 35—103; se särskilt s. 102.



psykologiskt sett, hur Guds och vår insats förhålla sig till varandra, det är ett problem, som han inte gått närmare in på.

Här har i stället Melanchton gjort en värdefull insats. Visserligen uttalade han sig genomgående för människans passivitet vid omvändelsen<sup>1</sup>. Och när han blev hårt ansatt, väjde han ibland, som vi sett, undan genom förklaringen, att den insats, som han tillskrivit människan, gäller blott den omvändelse. Men han har likväl gjort människan till »causa» vid omvändelsen. Och häri ligger en viss skillnad mellan honom och Luther. Melanchton kunde inte heller avhålla sig från att tillägga den naturliga viljan både ett bättre innehåll och ett större värde än Luther. Att vi äro en *creatura rationalis* och *legalis*<sup>2</sup> utnyttjas mera av honom än av Luther till att bereda rum för vår psykologiska insats. Disciplina framställles även under hans sista, återigen mer religiöst fördjupade period på 1550-talet som ett mellanled mellan det syndiga tillståndet och nådaståndet<sup>3</sup>. Vad vi förut nämnt om stegen i hans utveckling i riktning till synergism bör här komma i åtanke. En sak, som Melanchton anser ha värde för den personliga arten av omvändelsen, är den mer genomförda valfrihet — »*appetitus supremus*» —, som han under sin senare period tillskriver den naturliga viljan, något som också skiljer honom från Luther.

Konkordieformeln tog i viss mån upp Melanchtons tendenser i psykologisk riktning, på samma gång som den forcerade Luthers uttalanden om det naturliga syndafördärvet till positivt motstånd mot nåden. »Man mag wol sagen, dass der Mensch nicht sei ein Stein oder Block. Denn ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn bewege, verstehet auch nicht und empfindet nicht, was mit ihm gehandelt wird, wie ein Mensch Gott dem Herrn widerstrebet mit seinem Willen, solange bis er bekehret wird»<sup>4</sup>. Hon är »ärger als ein Block, dass er Gottes Willen widerspänstig und feind ist»...<sup>5</sup>. »Und ist gleichwol wahr, dass ein Mensch vor der Bekehrung dennoch ein vernünftige Kreatur ist, welche ein Verstand und Willen hat,

<sup>1</sup> O. RITSCHL, Dg des Protestantismus. II. s. 428.

<sup>2</sup> Jfr G. AULÉN, Dogmhistoria, s. 205.

<sup>3</sup> HERRLINGER, Die Theologie Melanchtons, s. 97.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 602, 59.

<sup>5</sup> Sol. Decl. II. 594, 24.



doch nicht ein Verstand in göttlichen Sachen, oder ein Willen etwas Gutes und Heilsames zu wollen»<sup>1</sup>. Det är felaktigt, att människan »nach dem Fall nicht mehr eine vernünftige Kreatur sei, oder ohne Gehör und Betrachtung des Göttlichen Worts zu Gott bekehret werde, oder in äusserlichen weltlichen Sachen nichts Guts oder Böses verstehen, oder freiwillig thun oder lassen könne»<sup>2</sup>. Trots vad som sagts om den naturliga viljans positiva motstånd mot Guds nåd, betonas även människans passivitet i förhållande till Gud. I Epitome heter det: »Das Doctor Luther geschrieben, dass des Menschen Wille in seiner Bekehrung sich halte pure passive, das ist, dass er ganz und gar nichts thue . . . das ist, wann der Geist Gottes . . . des Menschen Willen angreift und wirket die neue Geburt und Bekehrung. Dann so der heilige Geist solches gewirket . . . : als dann ist der neue Wille des Menschen ein Instrument und Werkzeug Gottes, dass er nicht allein die Gnade annimmt sondern auch . . . mitwirket»<sup>3</sup>. Och detsamma säges i Solida Declaratio på tal om Luthers begrepp »capacitas non activa sed passiva»<sup>4</sup>. I vilket fall som helst har emellertid den naturliga människan möjlighet att bli omvänd<sup>5</sup>. Och omvändelsen går så till, att »Gott zeucht den Menschen . . . also, dass aus einem verfinsterten Verstand ein erleuchter Verstand, und aus einem widerspänstigen Willen ein gehorsamer Wille wird»<sup>6</sup>. Den naturliga viljan kan »in geistlichen Sachen» varken »anfahen, wirken oder mitwirken»<sup>7</sup>. Det enda människan kan, är att »höra ordet», men detta är också ett nödvändigt villkor för omvändelsen. Hon förmår däremot inte, »demselbigen (Guds ord) aus eignen Kräften Glauben geben und annehmen»<sup>8</sup>.

Vi ha sålunda konstaterat, dels att våra bekännelseskriter betona den mänskliga naturens oförmåga och Guds kraft att åstadkomma omvändelse och kristen sedlighet, och dels att deras författare inte synas vilja motsäga tanken om den naturliga

<sup>1</sup> Sol. Decl. II, 602, 59.

<sup>2</sup> Sol. Decl. II, 593, 19.

<sup>3</sup> Epit. II, 526, 18.

<sup>4</sup> Sol. Decl. II, 593, 22.

<sup>5</sup> Sol. Decl. II, 593, 19 och 22; II, 602, 59.

<sup>6</sup> Sol. Decl. II, 603, 60.

<sup>7</sup> Epit. I, 521, 16.

<sup>8</sup> Epit. II, 526, 19.



viljans betydelse som ett slags anknytningspunkt för kristet sedligt liv. Det återstår nu att se, i vad mån det är möjligt att från kännelseskriteriernas allmänna ståndpunkt konsekvent fasthålla idén om den naturliga viljans positiva betydelse på nämnda sätt. Vi göra vår granskning dels från *psykologisk* och dels från *etisk* synpunkt..

Går det *psykologiskt* sett att på en gång frångå den naturliga viljan all förmåga att göra något för kristen sedlighet och ändå tillskriva denna vilja förmåga att utgöra anknytningspunkt för en dylik sedlighet? Låt oss först tänka på det fall, då människonaturens absoluta oförmåga i nämnda hänseende såsom i Konkordieformeln stegras till positivt »motstånd» mot Gud! Är det väl möjligt, att den vilja, som helt och hållet är inriktad på att göra motstånd mot Gud, skall kunna erbjuda anknytning för Guds inverkan? Det är omöjligt, om man som Luther förnekar valfriheten på detta område. Då omdanar Gud efter behag själen, oberoende av om något finnes att anknyta vid eller inte. All hänsyn till psykologiska förutsättningar lämnas då därhän. Guds maktverkan sker på ett i fysisk mening oemotståndligt sätt.

Men någon anser kanske, att en helt gudsfientlig vilja kunde vara anknytningspunkt för Gud, om man med idén om dess absoluta »motstånd» förenade Melanctons tanke på en valfrihet, som sträckte sig också till det godas område. Denna möjlighet är utesluten av våra kännelseskriterier själva. Eftersom arvsynden enligt dem innebär personlig skuld, måste nämligen den bundenhet, som denna synd medför, räknas som fullt personlig, alltså likvärdig med den reella bundenhet, som en slutgiltigt utbildad karaktär innebär. Om nu en människa verkligen är helt inriktad på det onda, står hon på det stadium, som kallas synd mot den helige Ande. Och enligt symbolernas egen allmänna tankegång är det en orimlighet att under sådana förhållanden tala om någon anknytning för kristen sedlighet. Att en person är fullständigt ond eller helt utpräglad i sitt motstånd mot det goda, är detsamma som att han inte släpper in något gott uti sitt själlsliv.

Visst är det en ytterst betydelsefull och djup tanke i våra kännelseskriterier, att den naturliga viljan gör motstånd mot Gud. Men när de hävda denna synpunkt, begå de det felet att



taga sin utgångspunkt i människan såsom absolut isolerad från Gud i stället för att låta henne alltifrån början stå under inflytelse också av motivationen från honom. Finge Gud något att skaffa med henne ända från hennes livs gryning, så skulle det däremot vara något att bygga på, något som kunde bilda anknytning för en högre moral. Ty då skulle inte bara den onda utan också den gudomliga motivserien deltaga i daningen av hennes viljeliv. Och det faktiska resultatet skulle bekräfta förefintligheten av positiva spår därav hos henne. Först när både valfrihet och ett sådant stycke reell frihet förefinnas hos en människa, är det någon idé med att tala om någon anknytningspunkt för kristen sedlighet. Men så länge hennes vilja är helt och hållet ond, finns det ingenting faktiskt att knyta fast vid för Gud. Människan saknar då all måttstock för bedömandet av det goda som gott.

Sjelva uttrycket »motstånd» om den naturliga viljans beskaffenhet stämmer inte riktigt överens med termen »ren passivitet», som upptagits i Konkordieformeln från Luther. Det förra är ett personligt uttryck, men det senare är, rent ordagrant fattat, opersonligt. Det betecknar ett tillstånd, som är fullständigt främmande för varje psykologiskt förlopp. Att fordra »ren passivitet» är att fordra död för själslivet. Det är att kräva uppnåendet av en absolut nollpunkt. Men en sådan tanke motsäger Luthers och bekännelseskrifternas utpräglade innehålls psykologi. Ty består det psykiska livet av ett visst innehåll av vissa psykiska livsyttningar, så ligger däri, att en nollpunkt i själslivet är otänkbar. Ur den synpunkten kan alltså uttrycket »den rena passiviteten» inte fattas efter orden utan måste tolkas på annat sätt. Såsom redan förut är antytt, åsyftar det utan tvivel vad vi kalla receptivitet. Men denna är någonting helt annat än ren passivitet, som ju helt enkelt inte existerar på det psykiska området. Allt själsligt liv innebär aktivitet. Passiviteten kan sägas ingå i själslivet endast i den mån detta är känslobetonat. Ty känslorna äro de enda själsakter, som inte i egentlig mening bestå i aktivitet. Känslorna äro nämligen tillstånd. Men de förekomma aldrig ensamma utan alltid såsom betoning av lust eller olust vid något annat, vari aktivitet direkt framträder. I den blandning av passivitet och aktivitet, som vi kalla



religiös receptivitet<sup>1</sup>, ingår efter vårt förmenande en aktivitet av intensivaste slag lika intensiv som t. ex. den i en konstnärlig produktion. De teoretiska momenten utgöra redan något aktivt. Och framför allt viljebeslutet att mottaga Guds påverkan innebär en aktivitet, och denna aktivitet sker redan i och med det att den gudomliga motivationen träffar viljan, alltså under hela omvändelseförloppet. Vår aktivitet är blott logiskt, men inte tidligt senare än motiven. Skälet till att våra bekännelseskifter inte våga klart medgiva, att även den naturliga viljan måste vara aktiv vid omvändelsen och den kristna sedlighetens uppkomst, är såsom förut nämnt det, att man förväxlade idén om vår aktivitet med förtjänstläran. Urgerar man »den rena passiviteten», säger det sig självt, att all anknytning för Guds inverkan till väckande av kristen sedlighet är utesluten. Då blir det också efter modern psykologisk uppfattning meningslöst att tala om »non coacte». Om nu våra symboliska böcker inte riktigt vilja motsäga tanken om den naturliga människans receptivitet för kristen moral, så ha de i alla fall inte haft tillräcklig blick för att denna kan förefinnas i olika grad hos olika människor<sup>2</sup>.

Ett sanningsmoment i bekännelseskifternas framställning om den naturliga viljans absoluta oförmåga att höja sig till kristen sedlighet bör här påpekas. Det har talats om att människan av egen kraft blott kan uppfylla de rent yttre förpliktelserna att »höra ordet», under det att dess egentliga innehåll ännu är förborgat för henne och inte ens kan vara något efterlängt för henne, så länge hon är oomvänd. Därav följer, att Gud vid omvändelsen liksom genom en list insmyger något nytt i henne, något som hon alldeles inte hade väntat sig. Detta kan sägas vara uttryck för att våra bekännelseurkunder söka hävda vad vi kallat en uppenbarelsehistorisk empirism och kringskära den religiöst sedliga apriorismen så mycket som möjligt. Vad som är av vikt är, att närhelst den direkta anknytningen för det i högre mening mänskliga, för det religiöst etiska, uppstår, så sker detta dels i organiskt samband med det föregående såsom förutsättning och dels i organiskt sammanhang med det efterföljande. Det omvända tillståndet fattas således inte som in-

<sup>1</sup> Jfr H. ROSÉN, Förhållandet mellan moral och religion, s. 288.

<sup>2</sup> Jfr F. KATTENBUSCH, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, s. 47; J. GOTTSCHICK, Luthers Theologie, s. 65.



brytandet av något absolut främmande, en gudomlig vilja, varför det förutvarande tillståndet i vårt själsliv inte kan sägas på något sätt vara förutsättning. Omvändelsen består i stället däri, att i vårt föregående psykiska läge, vari Gud gjort sin förberedande insats, den förändringen sker, att den religiösa idéen flyttas över ifrån periferien i vårt själsliv till dess centrum<sup>1</sup>.

Härmed komma vi över till synpunkten om jagets enhet. Våra symboliska urkunder hylla en opsykologisk uppfattning även däri, att de, i mån som de följa Luther, kränka jagets enhet på grund av en ensidig innehållspsykologi. Framför allt i Schmalkaldiska artiklarna upphäves i grund och botten jagets enhet genom det totala utmönstrandet av all valfrihet på det högre området. Det enda, man där har att göra med, är de två slagen av innehåll ur sedlig synpunkt, det synliga innehållet i den naturliga viljan, och det kristligt etiska innehållet, som kommit med i den omvända viljan. Men hur denna senare vilja kan uppstå, är en gåta. Den nya viljan skall ju likaväl som den gamla vara av personlig art, eftersom de båda medföra tillräknelighet. Men enligt psykologiskt betraktelsesätt kan ingen förändring i vårt personliga viljande uppstå annat än genom fritt val. När nu detta inte får äga rum, hur skall den omvända viljan kunna uppstå? Och om den uppstår, så kan den åtminstone inte vara uttryck för vår egen självständighet. Men kanske den kan tänkas som en Guds vilja, som brutit sig väg in uti oss och där lever sitt självständiga liv såsom vår nya, omvända vilja vid sidan av vår egen naturliga vilja. Den tidens psykologi erbjöd ju många oegentligheter. Och man kan gott säga, att den tiden på fullt allvar kunde räkna också med denna möjlighet. Dess förekomst har speciellt blivit behandlad av Frank och då i sammanhang med hans grundliga framställning om Konkordieformeln. För sin del antager han, att denna bekännelseskrift förutsätter förekomsten av tvenne viljor ställda mekaniskt bredvid varandra hos den omvända. Det kan nog så vara, att detta är den riktiga tolkningen. Vill man uppsöka någon omständighet, som kunde tyda på motsatsen, skulle det möjligen vara t. ex. den, att Konkordieformeln förkastar satsen, att satan skapat »etwas wesentliches Böses»<sup>2</sup>. Han har blott fördärvat den ursprungliga, av

<sup>1</sup> W. JAMES, Den religiösa erfarenheten, s. 181.

<sup>2</sup> Sol. Decl. I. 579. 27.



Gud skapade substansen. Om nu Konkordieformeln håller på tvenne viljor bredvid varandra, den som uppkommit ytterst genom djävulens inverkan, och den som uppstått genom omvändelsen, kunde man ha väntat, att denna omvända vilja skulle ha satts i relation till »den ursprungliga rättfärdigheten» från paradiset. Ja, varför skulle inte denna första gudbestämda vilja rent av kunna vara identisk med den omvända viljan? Lika väl som den naturliga, onda viljan kan tänkas leva kvar sitt självständiga liv bredvid den nya, omvända, skulle ju den ursprungliga, paradisiska viljan kunna ha fortlevat bredvid den genom fallet uppkommande och dykt upp igen i omvändelsen. Eftersom detta fortlevande av den ursprungliga viljan dock inte stämmer överens med Konkordieformelns lära om vår naturs totala fördärv genom synden, så måste Konkordieformeln tydligtvis förkasta denna tankemöjlighet. Men då borde den väl också ha förkastat idén om de båda andra viljornas parallellism i förhållande till varandra. Om inte den ursprungliga, av Gud skapade viljan kan leva kvar bredvid den genom fallet uppkomna onda viljan, så kan väl inte heller den onda viljan självständigt kvarvara bredvid den omvända? Har Frank rätt, så föreligger alltså en inkonsekvens i Konkordieformeln i detta fall. Något som ytterligare bidrager till att poängtera den psykologiska orimligheten uti våra symboliska böckers eventuella förutsättande av två mekaniskt jämlöpande viljor hos den omvända, är den grad av substantialism, som vi förut påpekat i den tidens tänkande. Ty i samma mån, som de tvenne viljorna fattas som substanser, tränga de ut varandra. De få inte bägge plats i själen.

Lösningen på problemet om den onda och den goda viljans förhållande till jagets enhet ligger för oss däri, att den naturliga såväl som den omvända människans vilja reellt sett innehåller motiv av både ond och god beskaffenhet och formellt sett äger valfrihet. Skillnaden mellan oomvänd och omvänd vilja ligger enbart på det reella området, i det att i ena fallet onda och i andra fallet goda motiv äro konstant övervägande. Den formella synpunkten medför däremot ingen skillnad. Valfriheten är densamma i bägge fallen. I själva valfrihetens begrepp ligger nämligen, att den med hänsyn till sin tillvaro är alldeles oberoende av vad slags innehåll den rör sig med. Våra bekännelseskrafters rädsla för att genomföra valfriheten på alla områden är obefogad.



Det är fullständigt godtyckligt att stänga in valfriheten inom ett visst område. Antingen skall den helt förnekas eller helt och oinskränkt antagas. Det är en missuppfattning av själva dess begrepp att antaga en tredje möjlighet.

Förutom ur psykologisk synpunkt ha vi också att granska bekännelseskriterierna uppfattning *etiskt* sett. Vi måste då uppställa den tesen, att de, i samma mån som de göra fullt allvar av den naturliga viljans absoluta bundenhet i det onda, också omöjliggöra sedlig autonomi. Ett sådant påstående kan ju förefalla orättvist, alldenstund man i allmänhet är van vid att höra Luther prisas som den sedliga autonomiens store förkämpe i nyare tiden före Kant. Båda påståendena äro emellertid berättigade. Skillnaden beror på vilket drag i hans åskådning man utgår ifrån. Tänka vi på hans personliga, djupt religiösa erfarenhet, som uppnådde Guds levande immanens genom att helt glömma bort allt annat för att bara blicka upp i den irrationellt upphöjde Gudens anlete och därvid förnimma ett totalt uppgående i den heliga, himmelska kärleken, då ha vi allt skäl att prisa den store reformatorn för att han föregripit den enhet mellan människans innersta och sedelagen, varåt sedan Kant, protestantismens filosof, givit en klassisk formulering.

Luther står oändligt högt över den katolska sedlighetens principiella heteronomi. Något i båda parternas tankeutformning av sin ståndpunkt, som också belyser skillnaden i deras ställning till den sedliga autonomien, är deras olika uppfattning om rättfärdiggörelsen. För Luther bestod denna i återupprättande av människans ursprungliga förhållande till Gud genom ett personligt viljebeslut. För katolicismen däremot bestod den i ett magiskt, opersonligt ingjutande i människan av himmelska nådeskrafter. Människan fattas därvid såsom ett gentemot Gud ursprungligen isolerat fristående naturväsen, som ifrån början inte egentligen hade något att göra med Gud på personligt sätt. Det är givet, att utav dessa tvenne åsikter den har mest med sedlig autonomi att göra, som vill låta rättfärdiggörelsen vara av personlig art och ha anknytning i vad människan ursprungligen varit, i motsats till den åskådning, som gör rättfärdiggörelseprocessen till något opersonligt och därtill något rent »övernaturligt», någonting som inte ursprungligen stått i kontakt med hennes väsen.



Inför Luthers religion äro inte de vanliga invändningarna mot den religiösa etiken så användbara som ofta annars, då man degraderar all religiös etik till heteronomi och därmed till någonting i sitt inre motsägelsefullt. Luthers religiöst etiska upplevelse är inte heteronom, ty på grund av enheten mellan Gud och människans innersta, på grund av att Gud själv skapar hennes innersta under en inre historisk livsprocess, varvid hon står under inflytelse av hans uppenbarelse, måste hennes innersta, subjektiva lagstiftning bli för henne ett uttryck för den högsta gudomligt objektiva lagen. Den auktoritet, som den kristne följer, är just den uppenbarade Guden.

Men vi måste medgiva, att det är en rätt stor skillnad mellan Luthers stora reformatoriska grunderfarenhet och hans teologiska utgestaltung av den. Också beträffande honom få vi skilja mellan religion och teologi. Hans teologi, även hans etik, var i mångt och mycket tidsbunden. Och därför kom den bl. a. att bli behäftad med ett heteronomt drag. Detta framträdde hand i hand med utpräglingen dels av en ensidig innehållspsykologi och dels av läran om servum arbitrium. Ty innehållspsykologien förnekade den formella friheten och omöjliggjorde därmed den personliga frihetsarten av övergången från det »naturliga» viljelivet till arbitrium liberatum, den omvända människans ståndpunkt. Och idén om servum arbitrium gjorde den naturliga viljan till sitt innehåll fullständigt främmande för all sēdlighet. Konsekvent taget måste den naturliga människan göra motstånd mot sēdligheten. Det saknas alltså fullständigt en etisk anknytningspunkt hos henne. Det blir inte någon plats för en personlig receptivitet för den kristna sedelagen och för kraften att följa den.

Hade innehållspsykologien kompletterats med erkännandet av den formella friheten, och hade läran om servum arbitrium konsekvent begränsats till tanken om människans absoluta förtjänstlöshet inför Gud, men inte fått hindra tillämpningen av den gudomliga kärlekstanken, också då det gällde att sörja för utvecklingen på det naturliga viljelivets område, ja, då hade saken ställt sig annorlunda. Idén om den naturliga viljans beskaffenhet hade då kunnat på ett fullt personligt, organiskt sätt knytas samman med tanken om »den kristliga fullkomligheten»<sup>1</sup>. Och

<sup>1</sup> A. RITSCHL. Den kristliga fullkomligheten, s. 5 och 20—21.



så hade autonomien blivit räddad, denna faktor, som i och med det att personlighetsprincipen brutit igenom på etikens område, blivit ett självfallet krav på sedligheten i egentlig mening på grund därav, att vi enligt vårt väsens konstruktion inte kunna erkänna någonting som sedligt gott, utan att måttstocken för bedömandet därav ligger också inom oss själva<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jfr H. HOFFDING, Etik, s. 18.

---



## Sammanfattning.

Våra reflexioner över de lutherska bekännelseskrifternas sätt att bestämma sedlighetens allmänna begrepp ha alltså medfört följande resultat. De symboliska böckerna skilja mellan den kristna sedligheten, d. v. s. den, som är en frukt av den kristna tron, och *iustitia civilis*, d. v. s. all annan sedlighet, den allmänt humana sociala legaliteten, den ur det allmänmänskliga samvetskravet och den allmänna gudslängtan framsprungna utomkristliga sedligheten och därtill den yttre rättfärdigheten.

Symbolernas ställning till det etiska överhuvud är beroende av deras specifikt religiösa och närmare bestämt kristet religiösa huvudintresse. Detta gör, att inte ens den kristna sedlighetens begrepp, trots utomordentligt värdefulla uppslag, blivit fullt klargjort i sin självständighet. Vi gingo närmare in på frågan, i vad mån det i våra bekännelseurkunder sker någon avknappning på den kristna sedlighetens omfång jämfört med det specifikt religiösa omfattning. Följas de alltid åt eller ej? Därvid uppdelade vi spørgsmålet i tvenne: äro de reella impulserna till sedlighet alltid simultana med det religiösa? Och får själva det formella samvetskravet ständigt ingå i det kristliga medvetandet? På den förra frågan befanns det, att bekännelseskrifterna svara jakande. Det råder ett intimt följsammanhang mellan tron och sedligheten i denna betydelse. Och följande omständigheter tala för deras simultanitet. *Iustificatio* och *regeneratio* äro ett för Luther. Och de bekännelseurkunder, som förskriva sig från honom, de båda Katekeserna och Schmalkaldiska artiklarna, motsäga icke detta. Samma ståndpunkt funno vi till en viss grad, ehuru ej övervägande, företrädd av de båda melanchtonska bekännelseskrifterna, Augustana och Apologien. Konkordieformeln skiljer däremot *iustificatio* och *regeneratio* åt. En annan omständighet, som närmast tyder på samtidighet mellan tro och



trossedlighet, är alla bekännelseböckernas mening, att tron går förlorad, om den ej får producera bättring och kärlek.

Vad angår sedlighetens formella sida, samvetskravet, så kunna de från Luther själv härrörande bekännelseurkunderna mot bakgrunden av hans övriga författarskap sägas avvärja tanken på att sedelagens »du bör» finge göra sig hört i de själsakter, där vårt intimaste förhållande till Gud gör sig gällande. En sådan röst skulle störa samvetets frid. Melancton däremot företer redan i Apologien, och möjligtvis även i Augustana, ansatser till sin ensidighet under den följande perioden att ställa lagen jämsides med nåden, ja, t. o. m. över den. Konkordieformeln röjer också i vissa uttryckssätt inverkan av Melancton i detta fall.

En punkt, där våra bekännelseskriter i gemen begått inkonsekvensen att sätta lagordningen över nådeordningen, är försö-  
ningsläran.

Skälet till vår omsorg att få det sedliga ej blott såsom reellt sedlig impuls utan även såsom formellt kategoriskt imperativ med in i det högsta samlivet med Gud, är det, att man eljest inte kan kousekvent bevара religionens personligt etiska art.

*Orsakerna* till att våra bekännelseurkunder göra distinktionen mellan kristen sedlighet och iustitia civilis, äro förnämligast följande. Trots allt häftade det ändock något mänskligt begränsat också vid reformationstidens sätt att uppleva gripenheten av den djupa, specifikt kristliga realitet, som utgjorde reformationens hjärtpunkt. Intensiteten i den kristliga erfarenheten tog sig uttryck i ett sådant slags koncentration på det kristliga, som innebar utsöndring av allt icke kristet såsom mindervärdigt. Den allmänna uppenbarelsen med den religiositet och sedlighet, som var byggd därpå, kom att bli mer eller mindre förbisedd. Härvid fungerade en allmän religionshistorisk lag, enligt vilken varje form av djupare religiositet lätt får en dragning åt dualism och mer eller mindre kommer att degradera det slags liv, som är begränsat till de världsliga tingens sfär. Inte ens Luther, som dock hade en så stark förnimmelse av den levande, alltid och överallt verksamme Guden, tycks ha känt någon starkare impuls till att söka genom en enhetlig formel framhäva det organiska förhållandet mellan den kristna uppenbarelsens område och den »naturliga» sfären.



Även de nedärvda begreppsbestämningarna ifrån skolastiken bidro till att kännelseskriterierna stannade vid distinktionen mellan kristen sedlighet och *iustitia civilis*. Alltifrån Petrus Lombardus' och Thomas' dagar var det ju allmänt att skilja mellan kristen, övernaturlig, sedlighet och filosofisk, naturlig, moral. Möjligtvis har augustinsk, nyplatonisk mystik inverkat något genom sin mekaniska motsats mellan yttre och inre, synligt och osynligt, ofullkomligt och fullkomligt.

Våra symboliska böckers distinktion mellan kristen eller inre och blott fenomenell eller yttre sedlighet vållade *inkonsekvens* i systemet, i det att man ej anlade samma måttstock för bedömandet av allt sedligt utan använde en strängare måttstock på den kristna sedligheten och en mildare på den icke kristna för att kunna få också denna sistnämnda inrymd inom sedlighetens ramar.

I vår framställning av den naturliga viljans betydelse för *iustitia civilis* ha vi först konstaterat en viss tvekan i fråga om *hur mycket* den naturliga viljan i det fallet kan åstadkomma.

Denna tvekan beror på en viss obestämthet angående hur mycket av *människans ursprungliga naturutrustning*, som ännu finns kvar efter syndafallet. Enligt reformationstidens problemställning är det nämligen så, att återstoden av vår ursprungliga natur blir den ensidigt övervägande faktorn att räkna med vid uppkomsten av den s. k. »naturliga» sedligheten. Guds fortsatta historiska inverkan på vårt släkte kommer inte tillräckligt med i räkningen. En spänning råder mellan arvsyndslärans konsekvenser beträffande gudsbilden — d. v. s. den personliga innehållssidan av vad vi för vår del räkna som gudsbilden — enligt vilka konsekvenser denna gudsbild är totalt upphävd, och medgivandet, att något av detta innehåll dock återstår. Att man har menat allvar också med det senare och inte genomgående frånkännt den naturliga människan all förmåga till det goda, blir tydligare, när man ser våra kännelseskriter mot bakgrunden av hela den tidens teologi, speciellt Luthers och Melanctons övriga skrifter. Luthers lära om synteresis innebär väl ett visst medgivande i denna riktning. Hans uppenbarelsehistoriska empirism gjorde honom dock mindre intresserad för återstoden av gudsbelätet. I mån som han genomförde idén om den ständigt le-



vande och verksamme Guden, behövde han inte något religiöst sedligt apriori med positivt innehåll. Det var nog med erfarenheten av att Gud historiskt danar oss så, som han vill. Stannade Luther vid tillfälliga medgivanden av en viss naturlig etisk förmåga hos människan, så var Melanchton mera ivrig att förfäktas en dylik förmåga. Det var för honom ett verkligt livsintresse att förutsätta en apriorisk förnuftskunskap om sedelagen, en *lex naturalis*, och hävda samvetets förmåga av sedligt omdöme, jämte det att han höll på formell valfrihet inte bara in *externis* utan även, under sin senare period, in *internis*. Gud är mer rationellt åtkomlig enligt Melanchton; däremot företer Luthers tänkande en utpräglad irrationalism. Melanchton, som mindre intensivt än Luther gick upp i tillförsikten till Guds handlande, behövde flera garantier för att religionens och sedlighets tillvaro skulle synas honom fullt tryggad. Detta bidrog helt visst till att humanisten-filosofen Melanchton lämnade mera utrymme åt platonismens metafysiska apriorism än Luther.

Vilket värde har en sådan fyllig apriorism? Är den nödvändig för ett effektivt hävdande av Guds majestät och makt att helt föra sina avsikter igenom? Nej, detta krav kan tillfredsställas också genom vad vi kallat en *uppenbarelsehistorisk empirism*. Guds allmakt kan bevaras, även om man inte förutsätter, att han skapat gudsbilden apriori utan gör det historiskt, när han finner tidpunkten lämplig. Men måste inte ett sedligt apriori med ett bestämt positivt innehåll förutsättas för sedlighets uppkomst? Blir inte dess inträde annars magiskt? Nej, det behöver inte bli mer magiskt än skapandet av det aprioriska är magiskt. Om ett sedligt apriori förutsättes för moralens uppkomst, kan för övrigt med ungefär samma rätt ett osedligt apriori förutsättas för omoralens uppkomst. Inte heller är ett apriori nödvändigt för att vårt förhållande till det sedliga skall bli rent omedelbart, personligt i djupaste mening. Ty sedan det moraliska medvetandet väl har på rent historisk väg blivit verklighet, utgör det vår omedelbara inre egendom lika mycket, som om det vore aprioriskt. Det har då blivit något väsentligt för oss. Ett av skälen till att betraktelsen av moralen som något väsentligt för oss tagit sig uttryck i apriorismens form, är väl det, att vi ha så svårt för att hålla fast vissheten om idealets uppnående. Därför s. a. s. förutdatera vi det i viss mån till det aprioriska området. Kanske



också ett stänk av substantiell, traduciensk uppfattning om vårt väsen bidragit härtill. Fastän sedlighetens ursprung inte förlägges till ett ohistoriskt apriori, behöver den inte hemfalla åt relativism. Erkänna vi möjligheten av det absolutas uppenbarelse i historien, varför då inte också medgiva, att det sedliga medvetande, som skapas inom historiens ram, kan äga förbindelse med absoluta faktorer? Vad som är säkert är, att apriorismen ställer det historiska i fara. Guds historiska uppenbarelse blir med denna åsikt strängt taget endast ett formellt incitament. Innehållet däri får ingen egentlig betydelse. Alltså, ett deistiskt drag insmyger sig. Och därmed öppnas rent av dörren också för pelagianism. Apriorismens sanningsmoment, att Gud inte handlar magiskt utan genom ett enhetligt sammanhang av förberedelser och uppfyllelser, kan vinna utrymme även i den uppenbarelse-historiska empirismen. Men dessutom uttrycker denna senare en utomordentligt viktig sanning, nämligen den, att världsprocessen är s. a. s. »öppen upptill» för Guds inverkan på varje punkt. Denna tanke avvärjer apriorismens fara för ohistorisk isolering av människan till en självständighet, som kränker idén om att hon alltifrån början är föremål för Guds ständiga inverkan. Man kan inte tala om att människan från födelsen skulle äga en »natur», som vore oberoende av Gud, fullständigt oberörd av gudomliga, goda influenser.

*Värdet* av den naturliga viljans produkt, *iustitia civilis*, ha vi undersökt med avseende på *kraftkällan* eller *motivens ursprung*, vidare med avseende på *motivens kvalitet, lagen, idealet och betydelsen för den kristna sedligheten*. *Iustitia civilis* kan inte göra oss rättfärdiga inför Gud. Ty den flyter ur en *grumlad källa*, det egna jaget. Fastän det naturliga jaget fullständigt nedgöres genom arvsyndsläran, erhåller det dock samtidigt en alltför upphöjd ställning genom att det just tillägges kraften att på egen hand, oberoende av Gud, åstadkomma filosofisk moral. En sådan isolering av den naturliga människans psyke ifrån Skaparens ständiga inverkingar strider emot den kristna åskådningen om Guds allmänna uppenbarelse. Ehuru den naturliga moralen inte har något religiöst värde, kan den dock äga en viss etisk betydelse. Den behövs ju för att upprätthålla Guds ordningar i familj, stat och kyrka. Framför allt Melancton höll på dess positiva värde.



Konsekvent taget skulle ju bekännelseskifterna *ur motivationssynpunkt* förkasta *iustitia civilis*, emedan den är »lönemoral». Men de göra det likväl icke. I stället inför speciellt Melanchton lönetanken även i den kristna etiken. Så redan i Apologien. Detta strider mot den äktreformatoriska åsikten om Guds nåd och rättfärdiggörelsen ävensom mot frivilligheten hos den nya lydnaden, mot kärleken som den nya lydnadens motiv. Luthers förnekande av all återverkan av moralen på tron är överdrift, beroende på hans absoluta irrationalism i trosbegreppet.

Liksom våra bekännelseskifter i viss mån slå bro över klyftan mellan den filosofiska och den kristna sedligheten genom att göra också den kristna till »lönemoral», så minska de även motsatsen emellan dem båda genom att insmyga goda motiv på den filosofiska moralens gebit. Aktningen för lagen torde åtminstone hos Melanchton vara ett motiv till human sedlighet, som vid sidan av hans lönemoral och trots denna framträder renare än t. ex. hos Luther. Liksom Melanchton ställde sig mera positivt i förhållande till den borgerliga rättfärdigheten, till lagen såsom ingående även i det högsta religiösa förhållandet och till gudsbildens återstående moment hos människan sådan hon är av naturen, så finner han också lättare sedligt goda motiv på *iustitia civilis*' område. På erfarenhetens grund kan man inte med säkerhet förneka, att goda motiv, altruistiska och rent ideella känslor finnas jämsides med egoismen. Tvärtom talar åtskilligt för att så är förhållandet. Huruvida nu ett dylikt resultat strider emot evangeliets lära om »nåden allena», är en sak, som vi få se i det följande. Här ha vi blott i förbigående pekat på att förefintligheten av ett visst ändligt mått av goda motiv hos den naturliga människan alls inte behöver vara detsamma som förtjänstfullhet inför Guds fullkomlighetskrav.

På grund av sin läggning för enbart kristen reell etik hade våra symboler intet stöd för sedlighetens formella beskaffenhet och saknade därför den riktiga måttstocken för bedömandet av dess etiska värde. De förbisågo även, att det just är det ideal, man på sitt nuvarande utvecklingsstadium har, som utgör ens formella *lag*. Det är alltså inte något visst ideal, t. ex. det kristna, som skall vara måttstocken för alla de andra idealens etiska värde. Det vore att beröva alla andra stadier av moral utom det kristna deras autonomi.



Den filosofiska moralen är underlägsen den kristna genom att *idealet* uttömmar sig i det inomvärldsliga, begränsade. Med avseende på just det inomvärldsliga har emellertid den kristna etiken intet nytt, inga nya mål att bjuda på. Även dessa ändliga uppgifter böra erkännas som självändamål och inte bara som medel. Här borde våra kännelseskriterier ånyo ha en självbekännelse att avlägga. De ha inte förmått helt giva dessa ändliga mål deras fulla värde. Spänningen mellan de timliga och de övervärldsliga självändamålen löses, enligt vårt sätt att se, genom personlighetsmystiken, som gör Gud immanent i de inomvärldsliga målen och låter oss möta honom omedelbart och rikta oss till honom samtidigt med att vi stå mitt i de timliga förhållandena. Den ofta upprepade anmärkningen mot den humana sedligheten, att den inte kan erbjuda något enhetligt ideal, anse vi oss inte kunna instämma uti, ehuru väl det säkert är mycket lättare att fasthålla ett sådant, om det koncentreras kring gudstanken, än annars.

Våra symboliska böcker medgiva på sätt och vis, att den filosofiska moralen är en *förberedelse* för den kristna. De tala nämligen om *iustitia civilis* såsom fordrad av Gud och belönad av honom. Och eftersom man måste förutsätta enhetlighet i Guds handlande, då han intager en sådan ståndpunkt till den borgerliga rättfärdigheten, på samma gång som han ytterst inriktar sig på att skapa fram kristen sedlighet, så kommer den förre med ibland förberedelserna för den senare. Men den är inte det enda eller övervägande sättet att nå upp till kristen religion och därmed till kristen moral. Det kan också finnas andra vägar, t. ex. den företrädesvis personlighetsmystiska. Människans första erfarenhet på det primitiva stadiet utgöres helt visst av beroende. Denna erfarenhet är ju visserligen ännu inte med nödvändighet vare sig religiös eller sedlig. Schleiermacher har orätt i att den ursprungliga beroendekänslan är omedelbart religiös. Ty den primitiva beroendekänslan kan mycket väl bestå enbart i förnimmelsen av yttre tvång, utan en glimt av vördnad och helgd. Men i mån som människan är sunt livsbejakande i sin läggning, glider denna erfarenhet av beroende lätt över i religiös beroendekänsla. Därför är det möjligt att anse religionen på detta stadium såsom den allmänna miljö, varur den humana sedligheten uppkommit. För övrigt är det vår uppfattning, att



det inte finns någon glimt av sann religion utan att den är åtföljd av moral. Och så snart det finns något moment av verklig sedlighet, av aktningsfull underordning under sedelagen, så innebär detta i och med detsamma även något religiöst. Beträffande den del av iustitia civilis, som utgöres av främmande religioners moral, ha vi i största korthet visat det oberättigade i att så förbise dess värde, som våra bekännelseurkunder göra. Speciellt i parsismen finna vi åtskilliga beaktansvärda likheter med den kristna moralen både med avseende på den gudomlige gode anden såsom kraftkälla och kärleken till »ljuset» såsom motiv, aktningen för det godas lag och ett idealtillstånd av ljusets seger.

Den naturliga viljans *oförmåga* att åstadkomma kristen sedlighet, dess *servum arbitrium*, beror enligt våra bekännelseskrifter på *arvsyn*den. Ur denna synpunkt ha vi gjort vår framställning av vissa tankar i arvsyndsläran. Efter att först i korthet ha omnämnt bekännelseskriaternas åsikt om arvsyndens väsen, ha vi talat om graden av det fördärv, den medfört, arvsyndens allmänlighet på grund av dess ärftlighet, vidare arvskulden, och till slut dryftat frågan, huruvida arvsynen och därmed dess verkan, *servum arbitrium*, är tillräckligt klargjord av våra symboler. I och med denna fråga om arvsyndens ursprung föras vi med nödvändighet över till tanken på predestinationen. Fastän de symboliska böckerna inte själva räkna predestinationen som orsak till *servum arbitrium*, måste den dock faktiskt tagas med som komplement till bekännelseurkundernas framställning för att få fram det resultat, vartill de vilja komma, nämligen den trälbundna viljan.

Vad nu först arvsynen beträffar, så vilja alla våra symboler teckna graden av det fördärv, den medfört hos människan, så utpräglad, att det alldeles inte skall bli någon möjlighet övrig för henne att producera någon högre kristen moral. Konkordieformeln söker utreda frågan om graden av detta fördärv genom att taga upp Strigels begreppsmotsats substans och accidens och tillämpa begreppet accidens på arvsynen. Än säges det emellertid, att det är »den av Gud skapade substansen» i oss, vår »kropp och själ», som blivit totalt förstörd genom arvsynen, än åter att det blott är vår »natur», i detta ords betydelse av »art» eller »beskaffenhet» hos väsendet, som rönt denna inverkan. Då man



vill kraftigare uttrycka arvsyndens fördärvbringande betydelse, fordras en term, som säger något mera än accidens, något mitt emellan accidens och substans. Har arvsynden fördärvat vårt innersta väsen, vår substans, så är den själv mera än accidens. Då är den snarast substans. Ett blott accidens hos oss kan inte totalt fördärva substansen. Själva problemställningen med alternativet substans eller accidens dugde inte att uttrycka vad man egentligen ville ha sagt, nämligen det rent religiöst värdefulla, vilket bestod i nedgörandet av alla katolska, pelagianiserande tankar på vår egen kraft och förtjänst och upphöjandet av Guds nåd i stället såsom den enda vägen till samvetsfrid. När vi skola försöka att i moderna tankeformer uttrycka bekännelseskrifternas lutherska »syndpessimism», böra vi å ena sidan inte desavouera den religiösa känslan som uttryck för »Seiusurteile» och inte enbart »Werturteile», men å andra sidan sträva efter att se förhållandet mellan det religiösa och det moraliska psykologiskt enhetligt. Då lär man inte människans absoluta syndfullhet, sådan hon framgår ur naturens sköte, d. v. s. ur Guds skaparehand, utan människan framstår i stället som en produkt av motiv både från Gud och från världen. Hon är sammansatt av både gott och ont. Därmed att Gud historiskt skapar in något gott uti oss, är visst inte sagt, att vi skulle kunna förtjäna saligheten. Ju mera from och sedligt god en människa är, desto mer förnimmer hon sin egen absoluta förtjänstlöshet inför Gud liksom Guds nåds absoluta nödvändighet för hennes frälsning. Detta är den enda punkt, där hennes inre erfarenhet antager absoluthetskaraktär. Förtjänst inför Gud är något som hon inser vara otänkbart att själv åvägabringa. Men just det, att de frommaste och bästa erfara det så, tyder på att absolut förtjänstlöshet och absolut syndfullhet inte äro identiska begrepp, utan att man kan vara relativt god och likväl uppleva sin totala brist på förtjänst inför Gud. Detta beror därpå, att till förtjänst inför den fullkomlige Guden enligt kristet pliktbegrepp fordras fullkomlighet i pliktuppfyllelsen, men något sådant kunna vi aldrig prestera. Därför är enda vägen till himlen också för den bäste kristne Guds nåd allena.

Denna vår ståndpunkt är inte semipelagianism med komplementförhållande mellan Gud och oss i arbetet för vår frälsning. Ty komplementuppfattningen är en följd av hellenismens



juridiska och substantiella drag men hör inte till den enligt vår mening riktigare åskådningen, den *historiskt personliga mystiken*. Denna innebär trenne ting, nämligen dels en genomfört andlig art hos begreppet om Gud och människosjäl, dels innerlighet i förhållandet dem emellan, så att Gud historiskt alltmera ger sig själv åt människan, dels slutligen valfrihet. Enligt denna åskådning kunna Gud och människan samtidigt få göra sin insats, utan att människan någonsin står ensam och utvecklar sin aktivitet oberoende av Guds skapande och givande nåd.

Arvsynden är enligt våra symboliska böcker gemensam för alla i vårt släkte. Detta uttryckes med idén om syndens medföddhet. Den lutherska reformationsteologien tycks därvid mera tendera åt traducianismen än åt kreatianismen. De tankeformer av liknande art, vilka erbjuda sig från den moderna biologiens håll, äro mendelismen och mutationsteorien. Mendelismen motsvarar väl närmast den gamla traducianismen. Mutationsteorien däremot har på sätt och vis mera gemensamt med kreatianismen. Emellertid bör man framför allt taga hänsyn till att syndigheten överföres från släkte till släkte genom dålig uppfostran, onda föredömen och direkt uppmaning till synd genom orättvis behandling eller genom förförelser. Dessa medel att överföra synden tvinga oss inte att överskrida gränserna för det personligt erfarbara. De låta oss stanna vid konstaterandet av syndens faktum. Och detta är nog. Detta förfärande personlighetsfaktum framhäver lika mycket som trots någon arvsyndslära de viktiga synpunkterna om syndens skuld och makt över oss alla och därmed den naturliga viljans faktiska trålbundenhet.

Nu några ord om arvskulden, eftersom denna sättes som villkor för den personliga arten av *servum arbitrium*. Något enstaka yttrande i Konkordieformeln tyder närmast på att vår arvskuld också gäller Adams synd och inte bara vårt eget onda arv. Men något bestämt uttalande göra våra symboliska böcker inte i denna fråga. Bakgrunden för deras lära om arvsyndens skuld är naturligtvis Luthers tankegång i saken. Han påstår, att allt som inte härflyter ur tron, är synd. Följaktligen blir då även människans tillstånd vid födelsen helt och hållet syndigt. Härvid förbiser han dock, att tro och synd äro personliga realiteter och därför inte kunna finnas på det stadium, där man ännu inte utvecklats till medvetande och frihet. Men hur förhåller



det sig med möjligheten av en arvskuld på det personliga livets nivå? Luthers sats, att allt som icke är tro innebär synd, kränker lagarna för personlighetlivet. För personlig syndighet, för en synd, som medför skuld, fordras enligt vår mening två ting: reellt sett fordras en till arten god motivation såsom integrerande moment i vårt viljeliv, och formellt sett fordras valfrihet. Om det inte funnes någon god motivation i vårt liv och om vi således inte hade någon som helst uppfattning om det goda, skulle det vara en psykologisk orimlighet att kunna äga skuldkänsla angående det onda, som vi beginge. Både det kristna gudsbegreppet och den kristna försynstron leda för övrigt konsekvent till antagandet av en gudomlig motivation genom hela vårt liv. Alltså stå de i strid med reformationens idé om att vi på en punkt i vår tidigaste utveckling skulle ha varit helt i saknad av den gudomliga motivationens insats, varit helt och hållet syndiga. Det andra, som fordrades för möjligheten av personlig skuld, var valfrihet. Vi ha tagit denna inte bara i betydelse av förmåga att tynga ned ett i och för sig mindre tungt vägande motiv på grund av dess anknytning i vår individuella läggning. Vi ha gått ett steg längre tillbaka och frågat oss, om vi då inte skulle kunna efterhand helt och hållet förändra vår säregna läggning, vårt reala jag, så att dess viljeinnehåll bleve ett alldeles annat. Och vi ha konstaterat förefintligheten av ett, som det tycks, irrationellt, opsykologiskt krav i vårt inre på att få oss tillerkänd en dylik förmåga. Ty ägde vi inte en sådan valfrihet, skulle vårt väljande blott vara en kugge i det maskineri, där ett nödvändigt tvångssammanhang råder mellan motiv och resultat. I största korthet ha vi behandlat determinismens invändningar emot valfriheten, nämligen den teologiska instansen med hänvisning till Guds allmakt och allvetenhet, den moraliska och moralstatistiska, den som består i åberopandet av vissa förutsägelser faktiska uppfyllelse, och slutligen den naturvetenskapliga synpunkten med hänvisande till orsakslagens och närmare bestämt ekvivalenslagens giltighet även på det psykiska området. Gentemot detta sistnämnda skäl kan emellertid anföras, att den moderna mekaniken givit vissa resultat, som innebära möjligheten också av en rent »naturvetenskaplig indeterminism». De omständigheter, som förmått indeterministerna att hålla på valfriheten trots de svårigheter, som äro förbundna med den, äro



dels hänsynen till samvetets faktum med ansvars känslan och dels förnimmelsen av att valfriheten enligt Fichtes påvisande är ett villkor för själva medvetandets möjlighet. Om någon verkligen lyckades tänka sig själv vara utan valfrihet, skulle i samma ögonblick hans medvetande slockna ut.

Valfriheten medför inte förtjänst inför Gud. Den innebär inte, att vi skulle kunna tilltvinga oss saligheten av honom. Ty vår valfrihet existerar inte såsom något självständigt för sig med en viss etisk kvalitet, utan den finns till blott såsom form för sitt innehåll. Och det goda innehållet i viljan kommer till stånd blott tack vare den gudomliga, goda motivation, som träffar vår vilja. Slutligen kan, såsom förut är nämnt på tal om de tvenne slagen motivation i vårt liv, den reella viljan inte förtjäna sig något av Gud eller tilltvinga sig något av honom, därför att hon alltid blott är relativt god. Och en relativ godhet är ingen hel pliktuppfyllelse, alldenstund plikten är kvalitativt oändlig. Därför kan inte vår etiska beskaffenhet, även om den vore högt uppdriven, medföra någon som helst förtjänst inför Gud.

Ett par antinomier i arvsyndsläran, som beröra syndaskuldens personliga art, må nämnas. Den ena uppstår mellan å ena sidan vårt inre krav på att blott anses skyldiga till det onda, som kommer av medvetet och fritt val och å andra sidan självanklagelse t. o. m. för vår allmänna naturell. Denna antinomi ur livet självt kan säkerligen upplevas även utanför det specifikt kristna området. Den andra antinomi, vi framhållit, är den mellan den subjektiva och den objektiva synpunkten. Den objektiva fordran på en måttstock för bedömandet av vad som är skuld i och för sig är berättigad, särskilt då skuldmedvetandet inte är sunt utvecklat. Luther höll mest på det subjektiva kravet, men ville även tillgodose det objektiva. Melancthon genomförde den objektiva tankegången i frågan. Eftersom det subjektiva skuldbegreppet står evangeliets personliga art närmast och eftersom personlighetsdraget väl är det förnämsta vi ha att hävda inom teologien, så anse vi oss för vår del först och främst böra se till, att inte detta begrepp kränkes, trots de svårigheter, som äro förenade därmed. Om våra symboler mera genomfört personlighetskravet i läran om synden, skulle de bl. a. ha skilt mellan olika grader av arvskuld. Och detta skulle ha påverkat deras lära om *servum arbitrium*.



Vi ha sett, att bekännelseskrifternas åsikt om arvsynden, som skulle utgöra förklaringen på att den naturliga viljan är bunden i det onda och oförmögen till all högre kristen sedlighet, förutsätter individens såväl som släktets strängt slutna enhetlighet. Men den enhet inom vårt släkte, som skulle förklara vår naturs djupa personliga fördärv, är av övervägande fysisk och alltså opersonlig art. Och den enhetlighet, som tillägges oss i vårt enskilda själlsliv, vilar inte på något fritt val mellan olika slags innehåll, ont eller gott, ifrån vår sida, utan på att vi från början finna oss uppfyllda och bundna av ett visst innehåll. Men i och därmed, att vårt *servum arbitrium* sättes som en följd av yttre faktorer, vare sig djävulen eller de första människorna, kommer problemet med nödvändighet i relation även till frågan om Guds världsregering. Därför måste vi undersöka, i vad mån den otillräckliga förklaringen av *servum arbitrium* ur arvsynden möjligen kompletteras genom läran om predestinationen.

Vi ha funnit tvenne former av *predestinationslära* hos reformatörerna, dels en religiös och dels en filosofisk. Vad nu först Luther angår, höll han övervägande på den religiösa förutbestämmelsen, d. v. s. den som vill trösta oss med Guds allsmäktiga nåd inför vår egen oförmåga att förtjäna saligheten. Predestinationen fick alltså tjäna som ett komplement till läran om *servum arbitrium*. Vad vi inte själva kunna åstadkomma, det förmår Gud. Om detta slags förutbestämmelse är ingenting annat än gott att säga. Men Luther begick den inkonsekvensen att också inblanda moment av en filosofisk, absolut predestination i sin åskådning. Den visar sig inte bara i hans tidigare år och speciellt i *De servo arbitrio* utan har t. o. m. insmugit sig på ett ställe i Schmalkaldiska artiklarna. Detta stämmer gott överens med att han just samma år som Schmalkaldiska artiklarna skrevos, fällde det bekanta yttrandet om *De servo arbitrio* som en av sina bästa böcker. Och denna form av predestinationslära ha vi funnit vara till förfång för det sant religiösa, historiskt personliga förhållandet mellan Gud och oss. Den lämpar sig inte riktigt väl som uttryck t. ex. för den »bakgrund av helighet», som tillhör Guds kärlek. Ty denna »helighet» skall fattas personligt etiskt. Men för en sådan finnes konsekvent taget



ingen plats i den absoluta predestinationsteorien. Denna teori utgör en rest i Luthers teologi av Aristoteles' och nominalismens tänkande ävensom av en viss nyplatonisk substantialism i uppfattningen utav andliga realiteter.

Melanchton intog under sina första reformatoriska år samma ståndpunkt i fråga om förutbestämmelsen som Luther, ehuru med ett mindre framträdande drag av mystik. Sedan följde en mellanperiod, varunder dels predestinationska tankar efterverkade, dels en motsatt idéströmning begynte framträda. Under denna period framkommo de båda melanchtonska bekännelseurkunderna. Just därför är det svårt att sätta någon viss tolkning som den definitiva, när det gäller vissa enstaka yttranden i dessa symboler. I Melanchtons därpå följande period anse vi — i motsats till Melanchtonforskaren E. Fr. Fischer — att predestinationsidéen i filosofisk mening är övervunnen.

Den enda av våra bekännelseskriter, som ägnar någon närmare utredning åt spørsmålet om förutbestämmelsen, är Konkordieformeln. Därvid söker den gå en medelväg mellan den absoluta predestinationen och synergismens ståndpunkt. Så avvärjer man å ena sidan tanken på tvenne mot varandra stridande viljor i Gud och å andra sidan tanken om »de tre orsakerna» till vår omvändelse. Men med de begrepp, som man hade att röra sig med, kunde man inte lösa problemet. Första artikeln, om arvsyndens, och andra, om den fria viljan, fingo en mera predestinationsk färg, medan elfte artikeln, om predestinationen, i viss mån gick i synergistisk riktning.

Vi ha alltså funnit, att av våra symboler framför allt Schmalckaldiska artiklarna skatta åt inkonsekvensen att låta den absoluta predestinationen få inflytande inom det teologiska lärosystemet och därmed ofrivilligt göra Gud till syndens upphov och således även till den ursprungliga anledningen till servum arbitrium.

Ehuru våra lutherska bekännelseurkunder betona den naturliga viljans oförmåga att åstadkomma högre, d. v. s. kristen sedlighet, avse de dock inte att neka dess förmåga att utgöra *operationsbasis* eller *psykologisk anknytningspunkt* för denna sedlighet. Hos Luther har dock tanken om naturens oförmåga övertaget, och den psykologiska synpunkten kommer fram mera i förbigående. Sådana uttryck som »*aptitudo passiva*», »*capacitas passiva*», »*Leiden*», »*pure passive*» o. s. v. äro ämnade att uttrycka



det psykologiska momentet. Intrycket av det opsykologiska i själva formuleringarna minskas, då man besinnar, att det utpräglade passivitetsbegreppet, som Luther nog till en viss grad har från oändlighetsmystiken, i denna ofta är förbundet med en psykologiserande tendens. Och därför ligger det nära till hands att fatta också Luthers idé om vår passivitet på ett mindre opsykologiskt sätt, än man annars haft anledning till. Men stundom blir faktiskt det psykologiska momentet degraderat till något i själva verket ofritt och därmed opersonligt. Det sker, när den absoluta determinismen och predestinationen framträda såsom i Schmalkaldiska artiklarna.

Hos Melancton däremot kämpar sig det psykologiska intresset efterhand fram till att bli en ledande faktor. Tanken om människan som en av orsakerna till omvändelsen och därjämte idéen om hennes appetitus supremus, hennes valfrihet, giva en vink därom. I de av Melancton författade bekännelseskriterierna förekommer detta dock ännu helt svagt.

Konkordieformeln söker mera likvärdigt genomföra både Luthers syndpessimism och Melanctons psykologiska intresse. Tanken om vårt syndafördärv stegras rent av emellanåt från passivitet till positivt motstånd och fiendskap mot Gud. Likväl försöker man hålla på att människans beskaffenhet av att vara »en förnuftig varelse», som kan höra eller låta bli att höra Guds ord, är ett nödvändigt villkor för omvändelse och kristen moral.

Vad angår våra symboliska böckers ståndpunkt i allmänhet, så ha vi funnit det motsäggande, att de å ena sidan tala om den naturliga viljans totala, personligt tillräkneliga syndighet och å den andra om en *psykologisk* anknytning för det goda. Ty är den personligt tillräkneliga syndigheten total, så befinner sig människan redan på den fullt utvecklade syndens slutstadium. M. a. o. hon har begått synd mot den helige Aude. Och då är det enligt bekännelseskriteriernas egen tankegång orimligt att längre tala om någon möjlighet för det goda. Om man, som Konkordieformeln låter oss göra, går upp i att göra motstånd mot Gud, om man är helt och hållet uppfylld av fiendskap mot Gud, så lämnar man väl inte på någon punkt i sin själ plats för en gudomlig påverkan? Vidare stämmer inte idéen om positivt »motstånd» riktigt med idéen om vår »rena passivitet». Fattas



detta sistnämnda begrepp efter ordalydelsen, så är det uttryck för den psykologiska tanken, att det skulle kunna finnas en nollpunkt i själslivet, något som strider mot den typiskt lutherska innehållspsykologien. Skall åter passiviteten betyda receptivitet, så ha kännelseskriterierna åtminstone inte visat tillräcklig blick för synpunkten om olika grader av etisk receptivitet hos olika människor. Ett sanningsmoment i läran om vår totala syndighet före omvändelsen består emellertid i att man därmed kan anses stödja den åsikt, vi kallat den uppenbarelsehistoriska empirismen, emot en ensidig apriorism.

Genom Luthers exklusiva innehållspsykologi äventyras jagets enhet. Ty vad skall då vara det sammanhållande bandet mellan våra själsakter på det »naturliga», onda stadiet och vårt själsliv sedan vi blivit omvända? Man kommer lätt att med Frank förutsätta tvenne viljor hos den omvända människan, en »naturlig» och en gudagiven. Men om det är möjligt för den »naturliga» viljan att leva kvar självständigt bredvid den omvända, varför skulle det inte då ha varit möjligt för den ursprungliga, paradisiska viljan hos människan att leva kvar bredvid den enda, »naturliga»? Antages det förra, så är det inkonsekvent att inte också antaga det senare. Vår lösning av problemet om den goda och onda viljans förhållande till jagets enhet består däri, att vi låta den naturliga såväl som den omvända människans vilja, reellt sett, innehålla såväl onda som goda motiv och formellt sett valfrihet. Denna valfrihet måste då fattas oavkortad. Att begränsa valfriheten till ett visst område, ett visst slags innehåll, strider emot själva valfrihetens begrepp. Ty valfriheten är såsom sådan oberoende av de alternativs art, mellan vilka den har att välja. Valfriheten ligger på ett annat plan än den reella friheten och den reella bundenheten.

Med hänsyn till den *etiska* synpunkten ha våra kännelseskriterier en viss svårighet att bevara den kristna sedlighetens autonomi. Nog är Luther en stor förkämpe för autonomien praktiskt taget, i sin mäktiga inre upplevelse. Därmed betecknar han ett oerhört uppsving över katolicismens principiella heteronomi. Men teologiskt sett förmår han inte konsekvent genomföra autonomien på grund av sin ensidiga innehållspsykologi och servum arbitriumlära, som inte lämna möjlighet för den naturliga människan att äga någon god måttstock för bedömandet av livet.



Hade innehållspsykologien kompletterats med erkännandet av den formella friheten, och hade läran om servum arbitrium konsekvent begränsats till tanken om människans absoluta förtjänstlöshet inför Gud, då hade plats kunnat inrymmas åt en personligt mottagen gudomlig motivation inom den naturliga viljan, och då hade autonomien varit räddad.

---







ANTINOMIERNA  
I  
ARISTOTELES' FYSIK  
EN KANTPARALLELL

AV

ALF NYMAN



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ



**LUND 1921**  
**HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI**



Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη  
περὶ μεγέθη καὶ κίνησιν καὶ χρόνον, ὧν  
ἕκαστον ἀναγκαῖον ἢ ἀπείρον ἢ πεπερασ-  
μένον εἶναι . . . προσήκον ἂν εἴη τὸν περὶ  
φύσεως πραγματευόμενον θεωρῆσαι περὶ  
ἀπείρου, εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ εἰ ἔστι, τί ἔστιν.

*Physica III: 4.*

Det är knappast för mycket sagt, att man hos Kant har den filosofiska traditionens alla trådar samlade som i en knut. Detta gäller såväl sakfrågor som terminfrågor. Synar man systemets grundbegrepp, skall man snart finna, att de trots den nya patinan äro gamla i tankehistorien. Det kantska begreppet »Dialektik» — utom all fråga ett av kärnbegreppen i Förnuftskritiken — äger sålunda synnerligen starka och djupgående rötter i grekisk spekulation och genomplöjer hela utvecklingen från Elea-männens dagar ned till Sextus Empiricus. Διαλέγεσθαι, att disputeras, tala för och emot, sammanhänger på det intimaste med tankearbetets egen natur och uttrycker i särskild grad egenheten hos den forskningsmetod, som med upprinnelse i Parmenides' och Zenons bevisföringskonst vidare utdanades inom sofistiken. Sin klassiska form erhöll metoden framför allt i det sokratiska korsförhöret för att av Platon upphöjas till yppersta filosofiska tankeinstrument. Dialektiken blir för honom vetenskapen par excellence och kungsvägen till idéerna.

Förvisso är det ingen tillfällighet, att den grekiska filosofien erhöll denna karaktär. Även som intelligens är människan ett politiskt djur och intelligensen tränas och skärpes framför allt i samtalets och meningsbrytningens skola. I denna har den startande tanken sin enda kontroll. Detta har särskilt starkt blivit framhållet av Eugen Dühring. »I samtalet träda tankarna i umgänge med varandra; skilda begrepp tvingas att komma på det klara med varandra; en gemensam hållpunkt måste sökas. I denna strävan har man att söka grodden till alla logiska uppställningar. Tankarna förskaffa sig klarhet över sig själva, däri-



genom att de bekräfta, vederlägga, beriktiga varandra i ett annat subjekt. Inom ett och samma tänkande väsen är eggelsen till tankealstring jämförelsevis ringa. Först när den egna föreställningen mäter sig med den främmande, först när det isolerade subjektet övergår till ett tankens släkt- och samfundsliv är mark vunnen för en frukthärande verksamhet av förståndskrafterna . . . Dialektiken är tankens samfundsliv. Den häver människan upp över den avsöndrade tankegångens begränsning och frigör förståndet . . . Dialektiken äger därjämte en alstrande kraft. Under det att nämligen det isolerade subjektet endast och allenast mot-tager sina väckelser från den tanklösa naturen, öser det intersubjektiva förhållandet ur en helt ny källa. Föreställningen, att i ett annat tänkande väsen äger rum ett liknande förlopp som i oss själva, blir ett medel för prövning. Ett motskäl, som icke blott såsom svag invändning försöker uppstiga i vårt eget tänkande, utan såsom en makt lika verklig som vårt eget jag hävdas av ett annat väsen verkar med ett helt annat eftertryck än en betänklighet, som vi hysa själva . . . Även om detta slags beriktigande aldrig löser de stora frågor, som tingens natur uppkastar för det allmänna förståndet, så befriar det åtminstone från den tillfälliga inskränkningen och bortkommenheten hos det isolerade bruket av förståndet . . . Utan det dialektiska utbytet av förståndsprestationerna till varje tidpunkt förblir det mänskliga tänkandet rått och ofullkomligt.»<sup>1</sup>

Ett dylikt dialektiskt tankeutbytte vidtog också som skarpast inom den grekiska spekulation, som avlöste de joniska fysiologernas naiva fysik. Det var icke blott rörelsefrågan, som söndrade tankarna i tvenne partier och ställde »strömningsmännen», τοὺς ῥέοντας, mot »allhejdarna», οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται, liksom när tvenne gosseflockar i brottarskolornas dragkampsövningar av alla krafter söka draga varandra över skiljelinjen (Theaitetos 180 E). Man stod vid brottarstrecket även i enhets- och mångfaldsproblemet, i delningsfrågan, i det oändligt storas och oändligt lillas problem, och här gingo pytagoreerna, eleaterna och atomisterna i järn och brynja mot varandra. Den som såg ut över detta panorama kunde lätt få det intrycket, att allting kunde bevisas och att mot varje sats kunde ställas en motsats. Sådan

<sup>1</sup> Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen der Wissenschaft u. Philosophie, Berlin 1865, s. 1 f.



blev också sofistikens uppfattning av saken och här mognade dialektikens frukter på ont. Men samtidigt mognade även allt hastigare behovet av stringens och tanketukt, sprunget ut av samma stam. Så framgår logiken som en nödvändig följd av den dialektiska brottningen mellan systemen inbördes.

Härmed hade dialektiken själv icke spelat ut sin roll. Med den sokratiska förlossningskonsten träder den mera medvetet i sanningssträvandets tjänst. Den blir skärselden, som definitioner och begrepp måste passera för att få anses som fullgoda. Och här tager Platon vid. Från begrepp genom begrepp till begrepp — så lyder nu forskningsprogrammet (Staten 511 B). Men som en förberedelse för denna uppfärd till idéerna anbefaller han en grundlig dialektisk rensning av begreppen genom påvisande av de motsägelser, vartill de leda. Man bör noga överväga, både vad som följer, om man antager en sak och om man icke antager den, enligt det välbekanta rådet till den unge Sokrates i dialogen Parmenides, 136 C. Detta är vägen till sanning — *εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές*, »därest du fullärd vill på ett ändgiltigt sätt genomskåda det sanna». Och man kan väl säga, att man i dialogen Parmenides har reflexerna på gott och ont av denna forskningsmetod, vilken endast kände tankeexperimentet och begreppsverifikationen och med ledning av vissa tankevidriga påföljder av det ena eller andra utgångsantagandet spann ut sanningen om verklighetens innersta väsen.

Hos Aristoteles skjutes denna dialektiska forskningsmetod något åt sidan. Beviset för eller mot den hypotetiska förutsättningen blir nu blott ett hjälpmedel; bland andra, i kampen efter sanning. Egentligen åsyftar dialektiken endast det sannolika, icke sanningen själv.

Enligt Topiken har den nämligen till föremål *opinioner*, *ἐνδοξα*, mer eller mindre allmänt omfattade antaganden, för vars prövande den uppställer vissa allmänna, ur den formella logiken härledda regler. Kortast kunde man uttrycka saken så, att Aristoteles' Topik utgör en handbok i disputationskonst; en metodlära i största stil för dryftande av vissa på god tro antagna satser. Transscendentaldialektikens Kant hade i dess regelsystem kunnat finna de bästa anvisningar för byggandet av bevisen och motbevisen i sin antinomilära — och man får väl



också säga, att han för såvitt blivit Topikens allmänna vederläggningspraxis trogen, som han lagt alla bevisen för antiteserna samt ett par av tesbevisen efter beprövad apagogisk metod.

För Aristoteles blir dialektikens syfte sålunda att utan verklig sakkännedom förhjälpa till färdighet i att med formella medel stödja eller kullslå satser; att systematiskt skärpa blicken för blottorna i ett påstående eller bevis och lära oss att fort spana ut goda angreppspunkter, allt efter de olika logiska »orterna». Det hela går sålunda närmast ut på tankegymnastik, halvvägs på gränsen till lek. Man kunde kanske säga, att man i dialektiken har ett utslag av en vetenskaplig »Spieltrieb», och därhän bestämmer Aristoteles dess väsen en gång i Metafysikens 4:e bok. Detta befinnes då vara ett prövande och försökande av kunskapskrafterna på de ämnen, som filosofien griper sig an med hårdhandskar: *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ*<sup>1</sup>, och övningssyftet blir ävenledes och såsom något självklart framhållet, då han i Topikens 1:a bok (kap. 2, 101 a) närmare överväger, vad dialektiken duger till. Vi bli flinkare i angreppet, när vi, som i Topiken, få en metod att gå efter: *μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾶον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα*. Och vi vinna vidare det, att vi lättare kunna döma över mängdens opinioner och även bestrida dem från vår egen ståndpunkt.

Dessa äro huvudvinsterna i fråga om den allmänna logiska färdigheten (*πρὸς γυμνασίαν*) och tankeutbytets konst (*πρὸς τὰς ἐντεύξεις*), och i dessa stycken finnes ingen frändskap mellan dialektikern Aristoteles och dialektikern Kant. Just mot den därmed fastslagna innebörden av dialektik är det som man får se Kant uttryckligen reservera sig redan i de första raderna av inledningen till sin Transscendentaldialektik. Termen liksom huvudtiteln Analytik lånar han visserligen direkt från Aristoteles; men han förändrar avsiktligt eller oavsiktligt själva innebörden. Sålunda blir Dialektiken för honom en *Magia iudiciaria*, med en målande term från Reflexionerna, eller en skenets logik, såsom Förnuftskritiken merändels säger, och han utlägger saken på följande sätt: »Detta innebär icke, att den skulle utgöra en sannolikhetslära; ty denna är sanning, fast insedd förmedelst otillräckliga grunder, vars kunskap således visserligen är

<sup>1</sup> Met., 3: 2, 1004 b



bristfällig men därför icke bedräglig och följaktligen icke får skiljas från logikens analytiska del.»

Härmed avböjes en uppfattning av dialektikens väsen och betydelse, som ungefär är densamma som den Aristoteles själv utvecklat i Topiken. I Transscendentaldialektiken aktar Kant att avhandla vissa i förnuftets innersta natur bottnande motsägelser eller »antinomier»: stridiga grundantaganden, vilka båda låta bindande bevisa sig, därför att de stödja sig på motsatta, varandra korsande lagar i vår intelligens. Så är däremot ej fallet med de satser, som den aristoteliska dialektiken befattar sig med. De äro vanligen icke av för vår intelligens så allvarligt komprometterande natur. Däremot närma tänkarna sig varandra i ett tredje syftemål. Som tredje post på dialektikens vinstsida angiver nämligen Topiken dess gagnelighet för de filosofiska vetenskaperna (*πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*)<sup>1</sup>. Ty, framhålls det, i mån som vi bli i stånd att resa betänkligheter åt ömse håll, så skola vi också lättare komma till insikt om, var sant och falskt ligger, och i 8:e boken understrykes detta ytterligare med följande: »Även för kunskapen och den filosofiska klokheten är det ingen ringa hjälp, om man kan överskåda och har överskådat konsekvenserna av tvenne motsatta påståenden»<sup>2</sup>. Man får därigenom ögonen bättre upp för varderas bärighet, omdömet blir mognare, och Aristoteles råder uttryckligen till, att man skall vänja sig vid att vända om varje slutsats och förvandla den till en kontradiktoriskt eller konträrt motsatt för att sålunda pröva denna, »ty om slutsatsen icke gäller, upphäves med nödvändighet en av premisserna . . .»<sup>3</sup> Ja, man bör rent av samla och sammanställa motsatta dialektiska argument för alla möjliga satser och påståenden och sålunda *πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι*. Utom den polemiska vighet, som denna vana skänker oss, gör den oss även mera kringsynta och granntyckta i våra egna omdömen.

Aristoteles har säkerligen menat, att denna dialektiska träning företrädesvis skulle komma vissa allmänt intressanta etiska, politiska och naturvetenskapliga stridsfrågor till godo, som t. ex. om lusten är åtråvärd eller icke, och sådana, i vilka mängden och de »vise» hysa delade meningar eller rent av de »vise» stå

<sup>1</sup> Topica, 1: 2, 101 a.

<sup>2</sup> Topica, 8: 14, 163 b.

<sup>3</sup> Topica, 8: 14. 163 a.



söndrade inbördes. Detta kommer nu Kant ett litet stycke närmare, dock utan att beröra Transscendentaldialektikens djupaste syften eller ögna dess problem. Däremot kan med fog sägas, att dessa trädas närmare med framhävandet av tvenne problemgrupper av mera allvarsamt slag. »Det gives även problem», anmärker nämligen Aristoteles, »för vilka man äger motsatta slutsatser (συλλογισμοί), ty det kan vara tvivel underkastat, huruvida en sak förhåller sig så eller icke så, alldenstund det finnes talande skäl för båda antagandena (διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς) —, och återigen sådana, för vilka vi på grund av deras mäktighet icke kunna göra oss någon ordentlig reda, då vi finna det svårt att angiva skälet varför (περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων, χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι), som t. ex., huruvida världen är evig eller icke; ty även dylika frågor kan man väl uppkasta»<sup>1</sup>.

Här har Aristoteles alldeles uppenbart haft en glimt av det »transscendentala skenets» värld, och han exemplifierar till yttermera visso med själva tidsproblemet från 1:a antinomien. Vi möta frågor av så väldigt slag, att vi alls icke eller endast med svårighet kunna ange ett drivande skäl för eller mot, menar Aristoteles. Och man skall såväl i Fysiken som i Metafysiken ofta se honom brottas med frågor av denna för vår kunskapsförmåga besvärande och komprometterande typ.

Men även den andra problemklassen är rikt företrädd hos honom. Att upptäcka »svårigheter», ἀπορίαι, av denna tveeggade typ, konfrontera motsatta teorier med varandra, är filosofgöra och en viktig förberedelse till eget framgångsrikt handläggande av frågorna. Octave Hamelin har i sitt posthuma arbete, »Le Système d'Aristote», eftertryckligt framhållit detta. »On sait que, pour Aristote, toute recherche scientifique doit être précédée d'un exposé des ἀπορίαι; d'autant que la solution des difficultés (ἐὐπορίαι), suggérée par les difficultés, est la vérité même. . . . De fait, on sait que les ouvrages d'Aristote commencent le plus souvent par une introduction consacrée aux ἀπορίαι: tels le livre I de la Physique, le livre I du De anima et le livre B de la Métaphysique ou, pour mieux dire, tels les deux premiers livres de la Métaphysique, car l'histoire des doctrines dans le livre A n'est pas autre chose qu'un premier recueil d'ἀπορίαι. D'une manière

<sup>1</sup> Topica, 1: 11. 104 b.



générale, l'historien chez Aristote est subordonné au dialecticien: il n'expose les doctrines de ses devanciers que pour en extraire les ἀπορίαι dont il a besoin pour préparer ses solutions. Cette fonction de la dialectique est, cela va sans dire, d'une extrême importance dans l'Aristotélisme.<sup>1</sup> Och vill man se Aristoteles' egen utläggning av saken, har man den bäst i 3:e boken av Metafysiken. Vem tänker icke på Transscendentaldialektikens Kant, i kraft av såväl bilden som av saken, när man där läser, att . . . »den, som har att fälla ett omdöme, med nödvändighet befinner sig i ett gynnsammare läge, ifall han förut har åhört uttalandena av samtliga varandra bekämpande motståndare, alldeles som om de vore stridande parter inför rätta?»<sup>2</sup> Det är ju alldeles så, som även Kant manar tes- och antites-tänkarna inför kritikens domstol och låter »satserna» och »motsatserna» »uppträda så, som de utan att hållas tillbaka av någon hotelse kunna försvara sig inför edsvurna»<sup>3</sup> . . . samt griper sig an med »det mödosamma förhöret med alla dialektiska vittnen, vilka ett transscendent förnuft låter uppträda till försvar för sina övermodiga anspråk»<sup>4</sup>. Den som så förfar, försätter sig även enligt Kants mening i ett gynnsammare läge, då det gäller att taga ställning till förnuftets alla »glänsande anspråk» och skenbilder. Och han fullföljer därmed i största stil Aristoteles' försiktighetsmått att »vända om» slutsatserna och sorgfälligt uppleta »aporier» i varje påstående. Ja, även om honom gäller påståendet, att filosofihistorikern Kant är underordnad dialektikern Kant och att han endast framställer sina föregångares lärosatser för att blotta de med dem förknippade svårigheter eller »aporier», som han själv behöver för sina lösningar<sup>5</sup>. Detta passar in såväl i fråga om »amfibolierna» och »paralogismerna» som i fråga om de egentliga Kantska »aporemerna», i Topikens mening, eller antinomierna<sup>6</sup>. Dessa transscendentalfilosofiska utredningar utgöra tillsammans tagna i utomordentlig mening just »Kritiken av rena

<sup>1</sup> OCTAVE HAMELIN, Le Système d'Aristote, Paris 1920, s. 233.

<sup>2</sup> Met., 3: 1, 995 b.

<sup>3</sup> Kr. d. r. Vernunft, 2:a uppl. s. 504.

<sup>4</sup> Ibid., s. 731.

<sup>5</sup> Jmfr Hamelin-citatet ovan s. 8.

<sup>6</sup> Topica, 8: 11, 162 a, varest 'aporemerna' bestämmas ss. en dialektisk slutledning med den kontradiktoriska slutsatsen ss. syfte.



förnuftet», till vilken ästetiken jämte analytiken endast bilda en positivt uppbyggande kunskapsteoretisk inledning.

I dessa stycken spårar man alltså betydelsefulla likheter mellan topikern Aristoteles och förnuftskritikern Kant. Båda förhålla sig övervägande dialektiskt mot filosofiens förflutna och söka befria sig från dess tryck genom att påvisa den kontradiktoriska förbistringen mellan dess bärande lärosatser. Det blir också i främsta rummet genom denna andliga inställning och detta oavvisliga behov att i varje fråga διαπορεύειν, åt ömse håll avslöja trångmålen, som Aristoteles kommer i levande beröring med antinomikomplexet och dess världsmotsägelser; eller, med Topikens distinktioner, med den klass av antaganden och motantaganden, som tanken icke kommer någon vart med — διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς, samt med den klass av dialektiska problem, περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων ...<sup>1</sup>: de för stora frågornas klass.

Av dessa brydsamma dialektiska problem har det framför allt varit *oändlighetsfrågorna*, som Aristoteles kommit att mera ingående befatta sig med. De hörde över huvud till problemarvet från den föregående filosofien, och själv hade Aristoteles som ung novis hört Platon i Akademien filosofera över det »stora» och det »lilla» Apeiron. Dessa frågor kunde han ingestädes undgå. De ha mött honom överallt, inom aritmetiken, inom fysiken, inom astronomien och naturligtvis icke minst inom den vetenskapliga principiäran eller »metafysiken». Ej ens som logiker går han fri från dem. Ty om allt, som skall få gälla som sant, måste äga ett bevis, samt dettas premisser i sin ordning måste var för sig kunna bevisas för att få gälla — går då icke bevisföringens räckvidd in infinitum, och kan i sådant fall överhuvud någonting bevisas? Detta problemmotiv, som man längre fram får se med stor skicklighet utarbetat såväl inom grekisk som indisk skepsis, hos Cârvăka-tänkarna och hos Sextus Empiricus, har Aristoteles varit fullt vaken över, såsom bäst framgår av *Analytica posteriora*, 1: 3, och det har fört honom fram till läran om axiomen och den intuitiva sanningsupplevelsen som vetenskapens yttersta förutsättningar.

Framför allt har dock Apeiron-tanken mött honom inom

<sup>1</sup> Se citaten ovan s. 8



fysiken och därvid påkallat en energisk uppgörelse. Finnes överhuvud oändligheten — och i så fall: i vilken mening? Är det fråga om något självständigt bestående? Om en »princip»? Om ett »ting»? Ett »stoff»? Eller gäller det endast en egenskap hos vissa ting, något för deras natur mera tillfälligt? Så logiskt ohyfsad förelåg verkligen denna fråga för Aristoteles. Som desto betydelsefullare framstår därför det arbete han som fysiker, dialektiker och kunskapsteoretiker nedlägger i ämnet. Han för *ἄπειρον*-läran, kan man säga, från den primitiva begreppshypostasens stadium till tankekravets, tankeperspektivets, 'möjlighets' och den antinomiska spänningens nivå. Och hans uppgörelse med oändlighetsfilosofien betecknar de första fullt uttagna stegen i den riktning, som efter Kants insats fullföljts av Eugen Dühring och Charles Renouvier: — en framstöt mot ändlighets-teoriens, la »loi de nombre's» och det »bestämda antalets» tanke.

## 1.

Varje vän av vetenskap måste eo ipso vara fiende till det oändliga och myriadiska, ty vetenskapen är till sin natur och på alla sina områden forskandet efter principerna, elementen, utgångspunkterna — så kunde man allmänast formulera Aristoteles' tanke. Det ligger i den fysikaliska forskningens innersta väsen, liksom i vetenskapens och intelligensens överhuvud, att spörja efter τὰς ἀρχάς, efter de första »orsakerna», de första »principerna». Att veta är att kunna angiva en »arké», en yttersta grund eller upprinnelse till något. Därför är det alldeles i sin ordning, att τὰ φυσικά, naturvetenskaperna, tvingas att sysselsätta sig med utredningar av denna typ och hålla utsikten fri mot de yttersta tankehorizonterna: mot τὰς ἀρχάς eller de »kosmologiska idéerna», med en transscendentaldialektisk tvillingterm. Aristoteles framhåller detta med önskvärd tydlighet, när han i Fysikens inledningskapitel nedskriver: τότε γὰρ οἴομεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχάς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων<sup>1</sup>. Mellan dessa båda tanke-poler, den »första orsaken» och de första elementen, spänner sig

<sup>1</sup> Physica, 1: 1. 184 a



kunskapsbågen. Detta är, vad vi vilja veta och vad som enligt Aristoteles även kräves för att i verklig mening »veta» något.

Man ser redan härav, var Aristoteles fattar posto: på förnuftskravens och tesernas sida. Och man kan från transscendentaldialektikens utformningstid finna samma tankar klädda i samma ord av Kant själv. Våra tankeperspektiv sammanstråla av sig själva i vissa avslutande begrepp (*conceptus terminatores*), finner då Kant. I fråga om »dependensens» perspektiv är focuspunkten *ens primum*, i fråga om sammansättnings perspektiv: *simplex*<sup>1</sup>. Eller med en annan anteckning i ämnet: det första subjektet, den första grunden, den första delen.<sup>2</sup> Ἀρχὴ och στοιχείον alltså, här som hos Aristoteles! 3:e antinomien och 2:a. Samma ändlighetskrav har logikern Aristoteles rest för sanningsfrågans del. Bevisföringens räckta måste med nödvändighet äga sitt naturliga slut i vissa självklara översta satser eller axiom (αἱ ἅμεις προτάσεις, αἱ ἅμεις καὶ ἀπόδεικτοι ἀρχαί)<sup>3</sup>; argumentationen måste på någon punkt inmynna i *intuitionen*, den omedelbara sanningsåskådningen avlösa den medelbara. Först därigenom blir bevisgrundernas räckta fullkomnad<sup>4</sup>. Annars skulle bevis äskas även för de högsta satserna, man finge se sig om efter principer även för principerna, o. s. v., i det oändliga. Men »bevisets vägar äro begränsade», såsom blir sagt i *Analytica posteriora*<sup>5</sup>.

Detta yrkande kommer f. ö. på ett ut med den transscendentaldialektiska kärnpunkt, som av Kant uppföres som »förnuftets logiska postulat», dess »maxim» eller »der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft» (Kr. d. r. V., 2:a uppl. s. 364); att, »wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben»<sup>6</sup>.

Detta »postulat», varom Kant och Aristoteles sålunda äro ense, avklipper en oändlig logisk regress och utgör i själva ver-

<sup>1</sup> Se Reflexionerna, Erdmanns ed., n:r 1251; jmf. även min monografi Kants väg, s. 259.

<sup>2</sup> Reflex., n:r 1252.

<sup>3</sup> Jmf. SIMPLIKIOS, In Physicorum etc. Commentaria, 1: 1, 4 r, ad Arist. 1: 1, 184 a 16, ed. Diels.

<sup>4</sup> Så enl. *Analytica posteriora*, 1: 3.

<sup>5</sup> Ibid., 1: 21.

<sup>6</sup> Kr. d. r. V., 2:a uppl. s. 436.



ket tesen i en *rent logisk antinomi*, den ändliga eller oändliga premissräckans antinomi, som den kunde kallas. Hos Kant blir denna visserligen aldrig uppförd *à part*. Men den ligger i grund och botten under teserna, alla fyra, och utgör antinomiernas antinomi, kan man säga. Hos Aristoteles har man den emellertid noga bemärkt. Hela 2:a boken av Metafysiken sysselsätter sig med den, och den avhandlas på åtskilliga ställen även i de logiska skrifterna. Locus classicus är måhända dock 3:e kapitlet av *Analytica posteriora*, 1:a boken. Här göres räkningen upp — så vitt den kan uppgöras — med tvenne klasser av motståndare: dem, som hålla på den oändliga premisskedjan och därför förklara, att man omöjligt kan härleda det senare ur det föregående, då det alldeles icke gives någon översats, som kunde få heders titeln som den absolut första, vari Aristoteles för så vitt giver dem rätt (*ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν*, 1: 3) — och dem, som, därför att de äro obenägna att avancera baklänges i premissernas oavslutliga räck, i stället ge sig cirkeln i våld med den förklaringen, att den ena satsen ju läte bevisa sig ur den andra och denna ur den förra. En *circulus vitiosus* skulle alltså frälsa oss ut ur den oändliga regressens vedermödor — och kunskapen sålunda vara på bästa sätt tryggad.

På denna utväg undan den logiska antitesen vill Aristoteles icke ett ögonblick reflektera. Den betecknar, med ett Kantvedermåle, en »Selbstbefriedigung der Vernunft», vilken slutledningslärans skapare finner under sin värdighet. På den logiska ringlinjens väg kan man f. ö. bevisa, vad man lyster, tillfogar han. »Ty om man säger, att beviset vänder om genom många eller få begrepp, gör ingen skillnad, lika litet som om genom ett fåtal eller blott genom tvenne<sup>1</sup>.» Ormen biter sig ändock till slut i sin egen stjärt.

Då har Aristoteles mera till övers för dem, som hålla fram premissöändlighetens skrämselfperspektiv. De ha sett svårigheten, dessa logikens långsynte; de ha också ärligt tagit dess konsekvenser, då de förklara all bevisföring och därmed all vetenskap för omöjlig. Gåves inga principer, som besannade sig själva i den omedelbara evidensupplevelsen — vissa *ἄμεσοι καὶ αὐτόπιστοι ἀρχαί*, såsom Simplikios säger —, så sprunge översatsernas räck ut i det oändliga, och eftersom det oändliga icke kan genomilås,

<sup>1</sup> *Analytica posteriora*, 1: 3.



så bleve heller icke något bevis av. Tanken befunne sig alltjämt på språng efter en första, självtilräcklig sanningsgrund, vilken premiss för premiss stadigt rycker undan, varvid målet

»... slutar att bli  
en skenande häst för din vagn».

Sådan är, sedd genom den lyriska inbillningen, den dialektiska belägenheten i den betydelsefulla »apori», som Aristoteles besvärats av i *Analytica posteriora* och som f. ö. går igen i varje »antinomi», logisk som kosmologisk. Så ställer sig saken med nödvändighet för dem, skeptiker eller förnuftsfilosofer, vilka fatta sanningen såsom tillgänglig endast på syllogismernas och den diskursiva bevisföringens väg.

Den som icke stuckit under stol med denna vansklighet, är Hegel. I sin *Logik*, Bd 2, ss. 167 ff., bryter han av denna anledning staven över den gängse, rent formella slutledningsläran — ja, erfar ett skönjbart välbehag i att drastiskt utmåla denna svårighet, som Sextus Empiricus hållit upp mot dogmatikerna och Stoa samt Cārvāka-filosoferna mot buddhisterna. — »Kravet på premisserna, läser man i Hegels framställning av slutledningsläran, lyder [därför] vanligen, att de böra bevisas, d. v. s. att de likaledes böra bli framlagda såsom slutsatser. De två premisserna giva sålunda ytterligare två slutledningar. Men dessa två nya slutledningar åter giva tillhopa fyra premisser, vilka erfordra fyra nya slutledningar; dessa hava åtta premisser, vars åtta slutledningar för sina sexton premisser ånyo giva sexton slutledningar, o. s. v. i en geometrisk progression i det oändliga.» Sålunda upphäver det abstrakta, 'subjektiva' begreppet sig självt och pekar över på det 'objektiva', konkreta, vari först denna oändliga progress kan bringas att stanna.

Den som med Aristoteles ändock icke vill giva den diskursiva bevisföringens sak förlorad, måste följaktligen därjämte antaga en annan, genare väg till sanning. »Ty intet vetande är möjligt, så länge man icke har hunnit till de sista (logiskt) icke vidare uppdelbara leden. Och så gäves ej heller någon kunskap. Ty hur skulle det vara möjligt att tänka det, som på detta sätt fortlöper i det oändliga?» Så blir frågan tillspetsad i *Metafysikens* 2:a bok<sup>1</sup>. Från detta tankealternativ tages så steget till *intuitionen*

<sup>1</sup> 2: 2, 994 b.



och den omedelbara sanningstilläggnelsen. Hela intuitionsteorien och ἀρχαὶ ἀμείβοι-läran framprässas sålunda *under oändlighetstankens tryck*. — Och under samma präss stå även andra kärnsatser i systemet.

## 2.

Att veta är att föra tillbaka till »principer», begynnelse, och endast i den mån vi kunna gripa dessa, äger vårt kunskapande värde, vare sig det är fråga om logiska eller fysiska efterforskningar.

Detta är Aristoteles' allmänna vetenskapliga ställning, deklarerad redan i Fysikens 1:a bok.

Men kunna vi också nå dessa utgångspunkter i alla frågor? Är verkligheten i varje avseende ändlig och beskuren, eller stöter icke tanken på vägar och problem, som tyckas föra ut över varje gräns? Möter oss icke ἀπειρον-tanken på själva bevisföringens område, liksom även på matematikens, astronomiens och fysikens?

Förvisso — den meningen omfattar också Aristoteles.

En uppgörelse med oändlighetstanken blir därför en bjudande nödvändighet för var och en, som vill bedriva fysik. Den möter oss först och främst som en fråga om »principernas» *antal*. Äro dessa oändligt många, såsom Anaxagoras lärde, och kan då överhuvud någon naturvetenskap finnas? Den möter oss ytterligare vid behandlingen av en del allmänt fysikaliska begrepp — så särskilt i fråga om utsträckningen, rörelsen och tiden, vilka erbjuda säregna svårigheter för tanken. Äro dessa tre ändliga eller oändliga? Det är en klunga samvetsfrågor, som fysikern har att besvara. — »Då [emellertid] naturvetenskapen handlar om utsträckta ting (μεγέθη) och om rörelsen och om tiden, av vilka var och en för sig nödvändigt måste vara antingen obegränsad eller begränsad — om också heltvisst icke allting är antingen obegränsat eller begränsat —, så må det väl vara tillbörligt för naturforskaren att anställa betraktelser över det obegränsade, huruvida det finnes till eller ej, och ifall det finnes till, vad det är»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Physica, 3: 4, 203 a. — I fråga om översättningen av μέγεθος ss. »utsträckning», jmf A. MANSION, Introduction à la Physique Aristotélicienne, Louvain 1913, s. 69.



Därmed äro i ett slag ej mindre än 3:e antinomier ställda: utsträckningens, rörelsens och tidens, och att även delningsantinomien blir ställd, skall framgå i fortsättningen. Därtill sluter sig frågan, om det gives en oändlig kropp, en fråga, som för Aristoteles är av den allra största betydelse, såsom särskilt framgår av skriften Om Himlen. »Ty, försäkrar där Aristoteles, om detta förhåller sig så eller annorlunda, innebär ingen ringa skillnad med avseende på betraktelsen av sanningen (πρὸς τὴν περὶ τῆς ἀληθείας θεωρίαν), utan en omfattande i varje hänseende. Detta har nämligen i stort sett blivit och torde alltfört bliva utgångspunkten för alla motsatser för dem, vilka gåvo en framställning över den samtliga naturen — σχεδὸν γὰρ αὕτη πασῶν ἀρχὴ τῶν ἐναντιώσεων τοῖς ἀποφηναμένοις τι περὶ τῆς ὅλης φύσεως —, försåvitt som även en ringa avvikelse från sanningen mångdubblas otaliga gånger vid stort avstånd från utgångspunkten; som om t. ex. någon ville påstå, att det gåves en minsta storhet; ty denne skulle genom införandet av detta rubba matematikens största satser»<sup>1</sup>. Ja, den skillnad, antagandet av en oändligt stor kropp skulle innebära för vetenskapen, vore enligt Aristoteles mening alldeles överraskande stor: θαυμαστὴν εἶναι τὴν διαφορὰν ἐκ τοῦ λαβεῖν ὡς ἔστι τι σῶμα ἄπειρον<sup>2</sup>. Så mycket större anledning för fysikern att giva sig i kast med oändlighetsfrågan för att icke feltaga sig om själva utgångspunkten och sedan endast allt obotligare förvilla sig i fortsättningen.

Att behandlingen av oändlighetsproblemet verkligen hör hemma i fysiken, finner Aristoteles bekräftat även därav, att alla föregående naturfilosofer av betydenhet tagit itu med frågan, παρποιήντα λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, och han finner sig föranlåten att lämna en översikt av oändlighetsfilosofien från Pytagoras till Platon — det är dialektikern, som lägger upp material för sitt arbete.

Man underrättas således om, att de föregående forskarna uppfattat det oändliga som en »princip» för tingen (ὡς ἀρχὴν τινα τῶν ὄντων) och att de därvid antingen med Platon och pytagoréerna tänkt sig det såsom något självständigt bestående (καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ) eller också som en bestämning

<sup>1</sup> De Coelo, 1: 5, 271 b.

<sup>2</sup> Ibid.



hos ett urämne, såsom de joniska naturfilosoferna gjorde. Aristoteles finner nu intet märkligt i detta. Tvärtom anser han det väl försvarligt att med alla dessa tänkare hänföra det oändliga till »principerna»: εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες<sup>1</sup>.

Den utläggning, som anknytes härtill, har ett visst transcendentaldialektiskt intresse. Man får bl. a. bestämda vinkar om, att termen »arkä», »princip», för Aristoteles måste ha betecknat någonting mindre abstrakt än i nutida filosofspråk. Innebörden av 'begynnelse' och 'början' i tid och rum spelar starkare in och blir även av betydelse för argumenteringen. Ty, är textens mening, att forska efter en »princip» för det oändliga — vore det icke att söka efter en *gräns* för detsamma? Ligger det icke i sakens natur, att Apeiron icke kan gå tillbaka på något annat? —: εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας<sup>2</sup>. Så förefaller det åtminstone, förklarar Aristoteles och sammanfattar utredningen på följande sätt: — »Därför, såsom vi nyss sade, finnes ingen princip för det obegränsade, utan detta förefaller att vara principen för allt annat och omfatta allt och styra allt (. . . ἀλλ' αὖτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν)<sup>3</sup>.

Vi ha här uppenbarligen antydningar om ett »dialektiskt sken». Aristoteles' avsikt är att förklara, varför föregångarna på oändlighetslärans område med sådan enhällighet hänfört ἄπειρον till »principerna», och han finner då vid närmare övervägande, att oändligheten redan genom sitt begrepp synes tillskansas sig denna värdighet. Det oändliga lider inga gudar jämte sig och intet ursprungligare före sig: οὐ ταύτης ἀρχή. Men allt detta är ett sken, så mycket framgår av hela den följande polemiken mot oändlighetstauken och bestyrkes även av textens δοκεῖ εἶναι (se citatet!). Vore det oändliga »princip» för tingen, så som dessa menat, så vore fysik omöjliggjord, vår tanke kunde då icke arbeta med verkligheten. Och likväl ser det så ut — Aristoteles anför icke mindre än 5 huvudpunkter, vilka kunde tala för befintheten av ett obegränsat och vilka han tydligen lånar från den föregående diskussionen i ämnet, såsom även antydtes av

<sup>1</sup> Physica, 3: 4, 203 b.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.



Simplikios<sup>1</sup>. Det är kort sagt några av de ledande antites-motiven inom grekisk spekulation, som härmed framföras och nagelfaras, och man känner igen tankegångar från Anaximander och pytagoréerna, kanske även från atomläran.

1. Tillvaron av ett obegränsat och oändligt synes då i första rummet styrkas av *tidens* existens — οὗτος γὰρ ἄπειρος, avgör knapphändigt en parentes, och Simplikios, annars en vän av ymniga utläggningar, bifogar endast den anmärkningen, att därest tiden icke vore oändlig, så måste följaktligen en epok tänkas, då tid ännu icke fanns eller icke längre komme att finnas — ἦν ὅτε οὐκ ἦν χρόνος καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται, men att bestämningarna »fanns» och »komma att finnas» ju själva äro tidsbestämningar samt »delar» av tiden, vadan man alltså hamnar i motsägelsen, att en tid funnes, även då en tid icke finnes: ὥστε καὶ ὅτε οὐκ ἔστι χρόνος ἔστι χρόνος.<sup>2</sup>

Som man ser, är det *expansivitetsargumentet* Simplikios här för i skölden fast vässt och tillspetsat till en motsägelse. Han håller upp paradoxien av en tid före tiden och omöjligheten att radikalt avklippa tidsräckan. Över huvud har han fått upp den tråd Kant spinner vidare på i sitt 2:a tidsargument: tiden såsom »... nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt» samt omöjligheten av att »upphäva» tiden, »ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann»<sup>3</sup>. Det framgår icke, om Simplikios därmed anser sig framlägga Aristoteles' egen tankegång eller någon annans, men mästaren visar sig i Fysikens senare utredningar väl förtrogen med samma uppfattning. Av omöjligheten att tänka sig tiden ändlig utdrager han emellertid en av grunderna för existensen av ett ἄπειρον och berör därmed, kan man säga, ett av 1:a antinomiens problem.

2. Det andra huvudskälet för oändlighetsläran är matematiskt och hämtat från delningstanken, ger alltså ett anlopp till 2:a antinomiens antites. Oändlighetens existens synes honon nämligen ytterligare följa av »delningen i rumsstorheterna», ἐκ

<sup>1</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 4, 107 v, 19; 107 v, 53: ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ὡς ἀρχαιότερον μέμνηται τοῦ λόγου. — Ed. Diels.

<sup>2</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 4, 107 v, 25. — Jmfr det likalydande stället 3: 6, 114 r, 40—43.

<sup>3</sup> Kr. d. r. Vernunft, § 4.



τῆς ἐν τοῖς μεγέθεσι διαιρέσεως. Ty utan oändligheten kunna matematikerna icke begå sig, anmärker han (χρῶνται γὰρ καὶ οἱ μαθηματικοὶ τῷ ἀπείρῳ)<sup>1</sup>, och Simplikios sekunderar med en hänvisning till Eudemos, vilken här förtydligat med en tillämpning på det kontinuerligas begrepp<sup>2</sup>. Kan delningen ἐν τοῖς συνεχέσι drivas i det oändliga, så är detta också på något sätt bofast i rumsstorheterna, och geometrien avlägger då ett tungt vägande vittnesbörd till förmån för Apeiron-läran. Till det kronologiska oändlighetsperspektivet sällar sig det geometriska.

3. Som tredje skäl upptages från några av fysikerna tanken om urämnets oändlighet såsom ett oundgängligt antagande, då man annars måste befara, att universums tunna en dag upphörde att rinna, därför att stoffet för nybildningar helt enkelt vore förbrukat; — en tankegång, som enligt Burnet måste tillskrivas Anaximander och till vilken Aristoteles ånyo anknyter i 8:e kapitlet av 3:e boken<sup>3</sup>. Det oändliga postuleras därmed såsom upplag och reservfond för världsprocessen: man måste hava något ordentligt att taga utav: ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἶη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον<sup>4</sup>. Man kunde för bekvämlighetens skull beteckna det såsom råämneargumentet för Apeiron.

4. Oändlighetsskälet n:r fyra torde på goda grunder kunna tillskrivas Demokritos och atomläran, då Simplikios (med Alexandros som sagesman) för det tillbaka på epikurisk tradition, οἱ περὶ Ἐπίκουρον πιστεύοντες, såsom ett huvudargument, och samtidigt betygar, att Aristoteles själv hade det i arv från äldre tider (ὡς ἀρχαιοτέρου μέμνηται τοῦ λόγου). Kommentatorn döljer icke med, att han i detta argument ser ett intellektuellt gorgonhuvud: det är δυσαντίβλεπτον, förskräckligt att se i ansiktet, försäkrar han<sup>5</sup>. Hos Aristoteles har det följande form: därav, att det begränsade ständigt äger en gräns i förhållande till något annat, följer med nödvändighet, att egentligen ingen gräns alls

<sup>1</sup> Physica, 3: 4, 203 b.

<sup>2</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 4, 107 v, 29.

<sup>3</sup> BURNET, Die Anfänge der griechischen Philosophie, Berlin 1913, s. 4, anm. 4. — Jmfr min studie Kring Antinomierna. Teser och antiteser i föraristotelisk filosofi, Lund 1920, s. 11.

<sup>4</sup> Physica, 3: 4, 203 b.

<sup>5</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 4, 107 v, 45—50.



finnes — ὥστε ἀνάγκη μηδὲν εἶναι πέρας, εἰ ἀεὶ περαίνειν ἀνάγκη ἔτερον πρὸς ἔτερον<sup>1</sup>. Då gives en fortgång in infinitum, och det är denna gränsdialektik, som Simplikios funnit förskräckande: perspektivet ut mot antiteserna, expansionstanken, som förstuckit sig djupast in i själva gränstanken.

5. Så följer det femte och starkaste; pudelns kärna i viss mening och det som enligt Aristoteles' tanke betecknar grundsvårigheten; oändlighetsaporierernas apori, ὁ τὴν κοινὴν ποιεῖ ἀπορίαν πᾶσιν<sup>2</sup>, och vilken även för en så rabiät ändlighetsteoretiker som Eugen Dühring gäller som den avgörande.

Vad Aristoteles här stannat för, är följande: »att då i tänkandet icke någon lucka förefinnes, så tyckas även talet och rumsstorheterna (τὰ μαθηματικὰ μεγέθη) och det som är utanför himlabyggnaden vara obegränsat. Är emellertid detta sista obegränsat — fortsätter han —, så förefaller även en obegränsad kropp såväl som ett flertal världar existera, ty varför skall av det tomma finnas mera här än där? så att om det finnes massa på ett ställe, det finnes [massa] överallt»<sup>3</sup>.

Egentligen är detta icke ett enhetligt argument utan närmare besett tvenne: ett allmänt, grundande sig på kontinuiteten i tanken och den fria fortgången från tal till tal, från rumssnitt till rumssnitt, samt ett speciellt, med tillämpning särskilt på världsoändligheten och utgående från den otillräckliga grundens tanke.

Det allmännare argumentet, kontinuitetens eller det obehindrade fortskridandets bevisgrund, öppnar således perspektivet mot det oändliga talets, den oändliga delningens och den oändliga utsträckningens tankevidder — i grund och botten väl mot alla antiteserna. Ty här ha vi glidbanan ut mot Apeiron, enligt Aristoteles såväl som enligt Dühring. Och denna bana ligger, väl att märka, i tanken själv: διὰ [γὰρ] τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν, alldenstund det icke fanns någon lucka i tanken, därför tycktes oändlighetsfilosoferna få rätt!<sup>4</sup>

Detta kan det vara av behovet påkallat att starkt betona gentemot dem, vilka i oändlighetsbegreppet hos Aristoteles se

<sup>1</sup> Physica, 3: 4, 203 b.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Se föregående citat.



ett *empiriskt* tankeförvärv och däri finna den avgörande skillnaden mellan Kants och Aristoteles' oändlighetskritik<sup>1</sup>. Ingenting är emellertid oriktigare. Även för Aristoteles äger Apeiron-tanken sina djupaste källdrag i förnuftet, i tanken, i talseriens fria fortgång exempelvis. Visserligen finner han den sakligt förknippad med begreppet kontinuitet samt förklarar, att det oändliga faller i ögonen »såsom det första» hos det sammanhängande: τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ<sup>2</sup>. I detta äger det sin härd i kraft av den oändliga delbarheten och först via denna skulle det intränga i talserien. Såsom Johannes Philoponus kommenterar detta ställe: ἡ γὰρ τοῦ συνεχοῦς ἐπ' ἄπειρον διαίρεσις γέννῃ τοῦ ἀριθμοῦ τὴν ἐπ' ἄπειρον ἀξίειν — den oändliga delningen hos kontinuet ger upphov till den oändliga tillväxten hos talet<sup>3</sup>. Om nu begreppet kontinuum är upptaget ur åskådningen och erfarenheten, så borde även Apeiron här få sin stamort. Oändligheten vore ett empiriskt behäftat begrepp.

Men denna oändliga διαίρεσις, varigenom kontinuet definieras och talserien alstras, innebär enligt Aristoteles aldrig något *empiriskt givet*. Tvärtom är det fråga om ett rent möjlighetsperspektiv, en ideell delbarhet, och därigenom kommer Apeiron trots allt att falla på förstånds- och tankesidan av tillvaron. Det anger tankens sätt att söka underkuva åskådningen — att »aritmisera» den och infånga den i tal. Aristoteles' förblivande insats i oändlighetsdialektiken betingas just därav, att han i den gryende insikten härom förmått höja sig över den föregående naturfilosofiens mera realistiska och hypotaserande oändlighetsföreställningar och satt Apeirongåtan i samband med tankeprocessen, möjlighetsvyerna och fortgången. I varje fall såg han i denna senare det starkaste förordet för oändlighetsfilosofien — μάλιστα δὲ καὶ κυριώτατον syntes den honom följa härur.

I det stycket äger han meningsfränder upp i våra dagar, särskilt bland matematikerna. Så förklarar exempelvis en svensk talteoretiker, professor G. Mittag-Leffler: »Den process, genom vilken talen bildas, har icke något slut. Man kan alltid fortsätta

<sup>1</sup> Så J. THEODOR, Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant u. Aristoteles. Diss., Königsberg 1876, s. 16.

<sup>2</sup> Physica, 3: 1, 200 b.

<sup>3</sup> Philoponi in Physicorum etc., ed. H. Vitelli. Bd. I, s. 345, i 5 v, 30.



densamma utöver den punkt, där man en gång stannat, det finnes icke något tal, som icke har ett efterföljande. I detta förhållande möta vi redan vid tänkandets början oändlighetsbegreppet i dess första form, det matematiska oändlighetsbegreppet, det enda oändlighetsbegrepp, som för tanken är fattbart. Detta oändlighetsbegrepp är givet i och med begreppet helt tal och framstår för tänkandet med lika klarhet som talbegreppet själv<sup>1</sup>.

Men icke ens vid detta oändlighetsbegrepp är en bom satt. Tankeprocessen löper oavlatligt vidare. Bortom de »naturliga» och finita talens räckta tager de transfinitas vid. Dessa äro då icke att fatta som oändliga tal utan, med Kerrys klargörande definition, såsom »tal av något oändligt», och från inbegreppet av alla naturliga tal,  $\omega$ , svingar tanken sig vidare till nya symbolbildningar av typen  $\omega + 1$ ,  $\omega + 2$ ,  $\omega^2$ ,  $\omega^3$ ,  $\omega^\omega$ , etc.<sup>2</sup> Med införandet av de transfinita talens system har Cantor heller ingenting annat gjort än att han s. a. s. gripit tjuren vid hornen, prässat in talräckans potentiella oändlighet inom totalitetsbegreppets skänklar och, väl där, låtit den rusa vidare. Han har helt enkelt endast från en ny utgångspunkt behjärtat Aristoteles' aritmetiska sats, att ... ἐν τῷ ἀριθμῷ ... ἐπὶ [δὲ] τὸ πλεῖον παντὸς ὑπερβάλλειν πλῆθους<sup>3</sup>. I »riktning av det större» spränger tanken ut över varje mängd — till och med över den numerabla oändligheten.

Detta är innebörden av det mera allmänna, på fortgången byggande skäl, som Aristoteles upptager Physica 3: 4, 203 b, sub 5.

I det mera speciella argumentet möter man en antitestanke från Demokritos, enligt vad Simplikios anförtror oss, och tänkbart är det då, att även det allmänna argumentet stannar från samma källa.

Kärnpunkten är denna: har man väl medgivit — i kraft av fortgångens lag —, att det som ligger utanför himmelsgloben (τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ) är oändligt, så tvingas man gå ett steg till

<sup>1</sup> Talet. Inledning till teorien för analytiska funktioner. Det Kgl Danske Videnskabernes Selskab. Matematisk-fysiske Meddelelser, II, 5, København 1920, s. 5 f.

<sup>2</sup> Härtill framställningen hos ERNST CASSIRER, Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, Berlin 1910, ss. 80 ff.

<sup>3</sup> Physica, 3: 7, 207 b.



och även medgiva tillvaron av ett flertal världar. Ty man skall omöjligt kunna framdriva något som hälst skäl, varför det skulle finnas mera av det tomma här än där,  $\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\epsilon\nu\omicron\upsilon\ \epsilon\upsilon\tau\alpha\upsilon\theta\alpha\ \eta\ \epsilon\upsilon\tau\alpha\upsilon\theta\alpha$ ; — eller, såsom Schopenhauer före egen räkning formulerat samma tanke: vid antagandet av en i rummet begränsad värld ... »entsteht die unbeantwortbare Frage, welches Vorrecht der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen leer gebliebenen gehabt hätte»<sup>1</sup>.

Man har i denna ursprungligen demokritiska tankegång ett argumentum ex ratione insufficienti (eller indifferentiæ) till förmån för världens oändlighet i rummet och ett tvillingskäl till den bevisgrund, varmed tänkare från Parmenides till Kant sökt stödja tidsantitesen. Liksom ej i den 'tomma' tiden för världsuppkomsten, så gives ej heller i det 'tomma' rummet någon »särskiljande betingelse», med ett Kantord, för en starkare materieanhopning i den ena trakten av det omätliga världsrummet än i den andra. Ty liksom i en fingerad 'tom' tid alla ögonblick och alla årmillioner äro fullkomligt likvärdiga i fråga om uppkomstbetingelserna för en värld och man följaktligen med Leibnitz och det Kantska antitesbeviset allvarligt tvingas överväga tanken om ett evigt, aldrig uppkommet universum, så befinnas alla punkter av det tomma rummet fullkomligt likvärdiga med avseende på fördelningen av stoffet. Finnes alltså stoff på en punkt — varför icke på de andra? Eller med Aristoteles' slutsats:  $\omega\sigma\tau'\ \epsilon\iota\pi\epsilon\rho\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\omicron\upsilon\ ,\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \delta\gamma\kappa\omicron\nu$ <sup>2</sup>. Man finge på en gång det oändliga världsrummet, det oändliga världsalltet och de otaliga världarna — Demokritos', Metrodoros', Epikuros', Lucretius', Brunos och 1:a antinomiens världsbild. Och allt detta, menar Aristoteles, som oundgängliga följder, därest man gäve sig tanken i våld och förlitande sig på den toge till föredöme dess obehindrade fortgång från tal till tal, från del till del, från storlek till storlek. Ty genom den går vägen till Apeiron. Eller riktigare, tvenne vägar bära dit: tillfogningens och delningens ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \pi\rho\acute{o}\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \text{—}\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\iota\alpha\iota\rho\iota\sigma\iota\nu$ )<sup>3</sup>, och den brännande frågan blir nu den, om vi verkligen måste gå dem till slutet och om tankens vägar också äro verklighetens vägar.

<sup>1</sup> Kritik der Kantischen Philosophie. Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe, s. 642.

<sup>2</sup> Physica, 3: 4, 203 b.

<sup>3</sup> Physica, 3: 4, 204 a.



## 3.

Därmed har Aristoteles framlagt de enligt hans tanke tyngst vägande argument för tillvaron av ett oändligt, som framkommit under spekulationens gång, och han har nu att för egen räkning taga ställning. Antiteserna äro ställda. Man förbjudar teserna.

Ett är därvid att märka. Aristoteles skulle som logiker och i enlighet med hela sitt forskarpatos hälst ha strukit Apeiron-tanken ur sin värld, därom finnes intet tvivel. Det oändliga är motbjudande för honom ur flera synpunkter; motbjudande för honom som tankemänniska, ty tanken kan icke bemästra det, icke indämma det, icke löpa det gränslösa till slut. Det är vidare sårande för honom även som skönhetsmänniska. Ty gräns är form, kontur, fulländning. Så förklaras i Metafysiken: »Det skönas viktigaste kännemärken äro ordning, jämnmått och säker begränsning», vilken trefald man även betecknat som de tre »ästetiska idéerna» hos Aristoteles<sup>1</sup>. Det strider slutligen mot hela hans optimistiska världsuppfattning, vilken bygger på den fasta förutsättningen, att i naturen, såvitt möjligt, det »bättre», τὸ βελτίον, måste vara för handen, och det »bättre» är just det begränsade, i motsats till det obegränsade såsom det i dubbel bemärkelse ofulländade och »sämre». Därför är det så gott som ett forskningspostulat för honom, att därest samma vetenskapliga utbyte vinnes, hellre antaga det begränsade än det obegränsade: τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον<sup>2</sup>. Dock förgrovas denna regulativa idé hos honom esomoftast till en konstitutiv princip för verkligheten själv — såsom ävenledes skett hos modärna företrädare för ändlighetens och det »bestämda antalets» tanke. Det är sålunda uttrycksfullt, att fysikern Aristoteles känt sig alldeles särskilt utmanad av Anaxagoras' lära om de 'otaliga fröna'<sup>3</sup>. Här fanns både ett kvantitativt och ett kvalitativt Apeiron: de oändligt många och de oändligt många slagen av homöomerier. Den anaxagoretiska fysiken svär därför i dubbel måtto mot la loi du nombre, och denna är för Aristo-

<sup>1</sup> Met., 13: 3, 1078 d. — Spärrat här.

<sup>2</sup> Physica, 8: 6, 259 a.

<sup>3</sup> Physica, 1: 4, 187 b.



teles grundläggande. Säkert är, att denne tänkare står alldeles främmande för den andakt, varmed nyplatonikern nalkas oändlighetstanken, eller för det känslans brioso och glöd, varmed renessansens tankemänniskor, en Campanella, en Bruno, ge sig hän åt oändlighetssynerna. Lika stålsatt visar han sig mot den »aktuingskänsla», som enligt Kant alltid erfares inför det gränslösa, det, som trotsar även inbillningskraftens våldsammaste ansträngningar — se utredningarna i »Analytik des Erhabenen», Kritiken av Omdömeskraften, §§ 23—27!

För denna oändlighetsförtrollning är Aristoteles immun. Av allt att döma har han blott förnummit den 'olust' och 'livshämning', vilken enligt den Kantska analysen även skall ingå i oändlighetsupplevelsen, och därtill har sällat sig det rent intellektuella obehaget vid saken. Den äстетiska, sant grekiska förälskelsen i 'gränsen' — πέρας — är hos honom starkt underblåst från förståndets håll, ty där begränsningen upphäves, där upphäves förståelsen. Det obegränsade blir helt enkelt ovetbart — ἄγνωστον ἢ ἄπειρον. Det äger ingen εἶδος, intet som tanken kan fatta och tillägna sig<sup>1</sup>.

Aristoteles drives sålunda mot teserna både av förståndsmässiga och mera äстетiska skäl, och säkert skulle han oåterkalleligt ha brutit staven över det kvantitativa oändlighetsbegreppet, liksom Hegel och i våra dagars filosofi Eugen Dühring och Charles Renouvier, därest han icke varit väl underrättad om vissa vetenskapliga olägenheter, som därav följa. Detta skall man lägga märke till hos honom. Ty det är företrädesvis därigenom han blir betydelsefull som oändlighetspolemiker och får kännning av antinomikomplexet. Man blir icke kvitt oändligheten så lätt. »Betraktelsen rörande det oändliga drages nämligen med en svårighet», upplyser oss Aristoteles: — »ty många orimliga saker följa, vare sig man antager, att det icke finnes eller att det finnes» — καὶ γὰρ μὴ εἶναι τιθεμένοις πόλλ' ἀδύνατα συμβαίνει καὶ εἶναι<sup>2</sup>. Tanken klämmes mellan sköldar och får sig själv emot sig, här som i Transcendentaldialektikens problemvärld.

Vad är då detta Aperion, som tanken sålunda stöter på utan att kunna varken rätt förlika sig med detsamma eller rätt

<sup>1</sup> Physica, 3: 6, 207 a.

<sup>2</sup> Physica, 3: 4, 203 b.



undvara det? Hur bör det fattas? Under vilken kategori faller det? Vilken tillvarelseform äger det — ifall det annars finnes? Är det 'väsen' eller 'egenskap', οὐσία eller συμβεβηκός? Till dessa frågor har Aristoteles att närmast finna svaren.

Rent begreppsmässigt bestämmes det oändliga såsom det, vilket icke äger någon utgång eller något slut (ὡς ἀδιέξοδον), och då blir första frågan, om ett sådant finnes till fristående och av-söndrat från det sinnligt förnimbara (χωριστὸν τῶν αἰσθητῶν).

I Fysiken, 3: 5, fastklubbas omöjligheten härav. Apeiron skulle i så fall utgöra ett 'väsen' och som sådant bli odelbart. Men bestämmes det som odelbart, så kan det icke vara ett oändligt. Det skulle nämligen såsom odelbart varken äga utsträckning (μέγεθος) eller mängd (πλήθος) samt sålunda sakna grundförutsättningen för oändlighet, nämligen kvantitet, varav det oändliga utgör ett tillstånd endast, ett πάθος τι. Därmed äro emellertid dess anspråk på att få gälla som fristående realitet och väsen förverkade; »ty» — förkunnar fortsättningen — »alldeles nödvändigt måste det ännu mycket mindre vara ett eget väsen än tal och utsträckning.»

Samma tankegång återvänder i Metafysikens 9:e bok, kap. 10. Aristoteles förnekar även nu, att något oändligt kunde finnas till avskilt för sig samt såsom sinnligt föremål. »Hur skulle [vidare] ett oändligt kunna existera i och för sig, om sådan existens dock är utesluten för tal och utsträckning, hos vilka oändligheten förekommer såsom bestämning?» frågar han och fortsätter: »Och skall det existera blott såsom bestämning hos annat, så kunde det dock såsom oändligt i intet fall utgöra ett element av det annars existerande, lika litet som det osynliga utgör ett element av språket, änskönt tonen faktiskt är osynlig.» Fysiken bär fram samma argument med samma bild. Ej heller som ett κατὰ συμβεβηκός varande ingår det oändliga såsom element i tingen<sup>2</sup>.

Man bör minnas, att Aristoteles på denna punkt har att kämpa mot vissa inrotade, äldre och samtidiga, åskådningar, hos pytagoréerna och platonikerna, vilka hade hypostaserat det oändliga och upphöjt det till en fristående världsprincip. Detta förklarar hans enträgenhet på denna punkt. Han ställer sig *en garde*

<sup>1</sup> Physica, 3: 5, 204 a.

<sup>2</sup> Physica, 3: 5, 205 a.



mot hela det »dialektiska sken», som förmått de tidigare tänkarna att så gott som samfält räkna Apeiron till »principerna», till τὰς ἀρχάς, och vill nu gentemot dessa uppvisa, vilka »aporier» och invärtes motsägelser en oändlighetslära av denna typ drages med. Därför släpper han icke denna äldre sakuppfattning, förrän han kan anse sig ha dialektiskt ordentligt förintat den, och ansetter den från skilda utgångspunkter. Man får se topikern och dialektikern i oförtrutet arbete för att genom ett systematiskt grusande av tidigare lösningar bana väg för sina egna.

Aristoteles anser sig sålunda ha nog samt ådagalagt, att Apeiron varken själv kan fattas såsom substans (= αὐτό τι ὄν ἄπειρον) eller som tillfällig egenskap (κατὰ συμβεβηκός) utgörande ett »element» hos de bestående tingen. Härifrån går han över till frågan om dess förhållande till grundbegreppen *actus-potentia*, och därmed får texten principiellt intresse. Hur ställer det sig, därest det oändliga uppfattas såsom ett aktuellt bestående, (ὡς ἐνεργεία ὄν) och såsom »väsen» och »princip»?

Då blir även varje del av det oändliga själv oändlig, därest Apeiron uppfattas såsom delbart, och följdén därav vore återigen den, att ett och samma oändliga utgjordes av en mångfald oändliga, vilket är orimligt: πολλὰ δ' ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον<sup>1</sup>. Men detta måste med nödvändighet följa, ifall man antager, att Apeiron är substans eller »princip»: liksom varje del av luften i sin ordning är luft, så måste även varje del av substansen, »väsendet» eller principen äga substansens, »väsendets» och principens avgörande egenskaper, i detta fall oändligheten. Vill man icke springa över klingan på detta antagande, så tvingas man klamra sig fast vid det motsatta, att det obegränsade följaktligen är utan delar och odelbart, ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον.

Men även med detta följer bakslag och yppa sig nya svårigheter. Det går ej heller an att låta det vara utan delar och odelbart, som aktuellt, enligt förverkligandet, skall kallas oändligt. Då hamnar man endast i den tidigare beivrade motsägelsen: det som blivit avklätt alla kvantitativa bestämningar kan omöjligt blåsas upp till något oändligt! Ποσὸν γάρ τι εἶναι ἀναγκαῖον<sup>2</sup>. Och därmed är bryggan utlagd till den slutsatsen, att det obe-

<sup>1</sup> Physica, 3: 5, 204 a.

<sup>2</sup> Ibid.



gränsade endast kan äga karaktär av ett tillfälligt tillkommande — κατὰ συμβεβηχός ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον. Det förvisas från substansens till egenskapens eller tillståndets kategori.

Den i dessa vederläggningar utnyttjade dialektiska tanken, att därest 'väsendet' eller det oändliga uppfattas såsom delbart, så blir även varje del av det oändliga själv oändlig, varje del av 'väsendet' själv 'väsen', skall man återfinna långt fram i oändlighetsdiskussionen, hos Giordano Bruno och Spinoza. I dialogen »Om det oändliga Alltet och Världarna» låter Bruno sitt filosofiska ombud, Filoteo, spela ut den mot vissa utredningar hos Aristoteles. — »Ty det oändliga kan icke hava några delar, ifall man icke också samtidigt framhäver, att varje sådan del själv i sin tur vore oändlig», förklarar denne och inskräpper ännu en gång samma tanke med följande: »Allt, som man kallar för en del av oändligheten, måste för så vitt det verkligen utgör en del av oändligheten, själv vara oändlighet.» Och detta, tillägger han, gäller såväl för den oändliga tiden som för den oändliga massan<sup>1</sup>. Detsamma gör Teofilo energiskt gällande i 5:e dialogen av skriften »Om Orsaken, Principen och det Ena». Det oändliga har inga »aliquota delar», försäkrar han: — »Ty om du vill tala om en del av det oändliga, så måste du kalla den oändlig». Och Dicson, konvertiten i oändlighetsläran, understryker tanken därmed, att man väl kan tala om delar i oändligheten men icke om delar av oändligheten, då substansen är odelbar<sup>2</sup>.

I denna form återvänder argumentet sedermera i 1:a boken av Spinozas Etik, 12:e och 13:e propositionerna. Där stadgas (prop. 12) uttryckligen, att hos en substans intet attribut kan tänkas, varur följde, att substansen vore delbar, och bevisets ena huvudnerv är denna:

»De delar, vari den ena sålunda tänkta substansen sönderföller, skulle nämligen antingen behålla substansens natur, eller icke behålla den. I förra fallet skulle... varje del nödvändigt vara oändlig och... orsak till sig själv, och måste... bestå av ett särskilt attribut; men i så fall skulle ur en substans uppkomma flera, vilket... är orimligt;» — vilket framställer samma

<sup>1</sup> 2:a dialogen.

<sup>2</sup> Von der Ursache... übers. v. Lasson; Philos. Bibliothek, Bd. 21, ss. 97—98; s. 104.



vederläggningstyp och samma sakuppfattning som den man hos Aristoteles möter i Fysikens 3:e bok: πολλὰ δ' ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον<sup>1</sup>. Hos Spinoza sönderspränges substansen i substanser; hos Aristoteles sönderspränges oändligheten i oändligheter — i båda fallen med tillhjälp av begreppet 'del' såsom dialektisk sprängkil.

Så mycket kan Aristoteles anse sig ha lett i bevis, att antagandet av ett aktuellt givet, substantiellt oändligt spränger sig själv och det vare sig man uppfattar det som delbart eller som odelbart. Till 'väsendet', οὐσία, hör Apeiron i varje fall icke. Att det icke heller gives en oändlig sinnligt förnimbar kropp följer redan av kroppens begrepp såsom »det av yta begränsade» (τὸ ἐπιπέδῳ ὁρισμένον) och kan även visas på rent fysikaliska grunder<sup>2</sup>. Och Aristoteles styrker dessa fysikaliska skäl ytterligare med en utredning om 'orten' och de sex dimensionerna, vilken emellertid i detta sammanhang icke erbjuder något större transcendentaldialektiskt intresse<sup>3</sup>.

Detta kan emellertid sägas vara fallet med vad som därpå följer. I Fysiken, 3: 6, utvecklar Aristoteles nämligen de motsatta svårigheter, som bli en naturlig följd av ett restlöst förnekande av oändligheten: det är, kan man säga, tesens debetsida, som därvid upprullas. Om det alldeles icke gives något Apeiron, anmärker Aristoteles, så är det klart, att många orimligheter följa — πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει, δῆλον<sup>4</sup>. Då tvunges man in på 1:a och 2:a antinomiens tesantaganden, för att tala Förnuftkritikens språk. Man finge då finna sig till rätta med tanken om en begynnelse för tiden och ett slut för tiden, inbegripet de vanskligheter, som därmed äro förknippade och varav Simplikios i sin kommentar noterat en av de transcendentaldialektiskt intressantare<sup>5</sup>. Man finge likaledes fresta på att tänka sig utsträckta, kontinuerliga storheter (μεγέθη), vilka icke kunde ytterligare sprängas upp i storheter och delar — den 2:a antinomiens kosmologiska idé stege hotande över synranden. Även inom

<sup>1</sup> Physica, 3: 5, 204 a. — Se ovan s. 27.

<sup>2</sup> Physica, 3: 5, 204 b.

<sup>3</sup> Physica, 3: 5, 205 a—206 a.

<sup>4</sup> Physica, 3: 6, 206 a.

<sup>5</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 6, 114 r, 40—43. — Jmfr ovan framställningen s. 18.



aritmetiken slöte sig oändlighetsperspektivet: talet skulle icke längre kunna tillväxa i det oändliga. Och utöver dessa av Aristoteles själv angivna svårigheter, vilka företrädesvis beröra 1:a och 2:a antinomien samt talseriens så betydelsefulla antinomi, erinrar Simplikios därjämte med full rätt om en, vilken uppenbarligen står i samband med den 3:e. Då tid och rörelse enligt aristotelisk uppfattning äro oupplösligt fjättrade vid varandra, tiden såsom »rörelsens tal», så avklippes ju med tiden rörelsen: καὶ κίνησις δὲ ἀνέκλειπτος ἀναιρεθήσεται, ἥς ἀριθμὸς ὁ χρόνος<sup>1</sup>. Den »oavlätliga» eller »outtömliga» rörelsen skulle komma att upphävas, ifall tiden bestämdes såsom ändlig — ett nytt belägg för den djupare samhörighet mellan 1:a och 3:e antinomierna, vilken spåras hos de flesta tänkare före och efter Aristoteles, som upptagit dessa frågor till behandling<sup>2</sup>. Tidens, delbarhetens, talets liksom enligt Simplikios även rörelsens oändlighet vore därmed avskriven och det naturliga fortskridandet inom dessa räckor hejdat.

## 4.

Allt detta betecknar emellertid lika många filosofiska vantrevnader för tanken, vilka Aristoteles icke godvilligt ämnat finna sig i, samt drivstarka motiv för antagande — i någon form — av ett Apeiron. Av bestämt intresse, särskilt för en jämförelse med den Kantska dialektikens tänke- och uttryckssätt, är här den omständigheten, att Aristoteles, så som saken ligger, anser sig behöva en 'skiljedomare' (διαιτητοῦ δει) för att komma till rätta med skälen för och emot. Det yppar sig ingen utväg åt någotdera hållet: μηδετέρως φαίνεται ἐνδέχσθαι, för honom som långt senare för Kant<sup>3</sup>. Såväl sats som motsats förefalla oundgängliga; såväl sats som motsats leda till orimligheter — πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει. Man har följaktligen här fullkomligt samma tankeläge och fullkomligt samma bild som hos Kritikens Kant: 'parterna', 'striden', 'vittnesförhöret', 'förnuftsdomstolen', vilken skall visa

<sup>1</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 6, 114 r, 43.

<sup>2</sup> Härom antydningarna i min studie Kring Antinomierna. Teser och antiteser i föraristotelisk filosofi, Lund 1920, ss. 12, 23, 74 f.

<sup>3</sup> Physica, 3: 6, 206 a.



till rätta, eller med Aristoteles' rättsterm: 'skiljedomaren', som skall fälla utslaget.

I sak finner Aristoteles sig kunna konstatera, att det oändliga »väl i viss mening finnes, i viss däremot icke». Detta blir skiljedomen, och till denna avveckling av oändlighetsspörsmålet måste Aristoteles bekväma sig, därest, såsom Simplikios anmärker, de varandra motsäggande satserna icke båda skola förklaras sanna, *εἰ οὐν μὴ συναληθεύει ἡ ἀντίφασις*<sup>1</sup>; något som Aristoteles själv i Metafysiken (4: 6, 1011 b, 15) förklarat vara en orimlighet. Så föres han fram till sin egen lösning av oändlighetstrångmålen via *möjlighetens* begrepp. Och det är just i kraft av detta grepp på oändlighetsantinomierna, som Aristoteles på ett överraskande sätt närmar sig Kant och den tänkare, vilken före Förnuftskritiken kanske klarast sett det växande, progressiva och möjliga i oändlighetsidén: Locke. Så skiljer Fysiken för detta syfte på ett existerande efter potensen (*δυνάμει*) samt ett efter förverkligandet (*ἐντελεχείᾳ*) och i denna första mening, efter potensen, kan man enligt Aristoteles mycket väl tala om ett *Aperion* — ja *måste* i vissa frågor också göra det.

Att ett aktuellt obegränsat icke gives, anser sig Aristoteles ha ådagalagt såväl beträffande förekomsten av en oändlig kropp som av en oändlig utsträckning (*μέγεθος*), och om den senare förklarar han: *τὸ δὲ μέγεθος . . . μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον*. Men på delningens väg kan man för båda fallen nalkas det samma. Här tilltror han sig nämligen med lätthet kunna få bukt med den platonskt-xenokratiska ändlighetsdogmen om 'odelbara linjer', vilken annars skulle utgjort ett hinder för honom. Och denna polemik har ju också Theofrastos eller någon annan ur skolan sedermera fullföljt, i den pseudo-aristoteliska skriften med detta namn, vari linjeläran drives in absurdum för att icke säga in ridiculum.

I delningen har man det alltså, liksom i fråga om tiden, samt i meningen av en ständig fortgång, en öppen möjlighet. Aristoteles klargör saken närmare med följande: »För övrigt är det obegränsade klart såväl beträffande tiden som även med avseende på människorna och rörande delningen av det utsträckta, ty över huvud taget existerar det obegränsade i den meningen,

<sup>1</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 5, 114 r, 35—40.



att ständigt ett annat och åter ett annat tages men att det varje gång tagna är ett ändligt fast ständigt ett annat och återigen ett annat»<sup>1</sup>.

Detta är att vara till 'efter möjligheten', δυνατόει εἶναι, vilket emellertid, och det markeras särskilt, icke får anses innebära, att detta 'oändliga' därmed också skulle komma att bestå i verkligheten en gång (ἔσται ἐνέργεια). Det är här fråga om en möjlighet, vilken principiellt aldrig kan bli verklighet, principiellt aldrig kan uttömmas.

Begreppsparet *möjlighet—verklighet* är därmed spelat ut även i dessa fysiska 'aporier', vilka anknyta sig till oändlighetsfrågorna. Det behärskar ju även annars det aristoteliska systemet, i stort som smått, utgör det egentliga systembildande begreppet samt lösenyckeln till de flesta svårigheter av naturfilosofisk, kunskapsfilosofisk eller ontologisk natur. Metafysikens 9:e bok (6, 1048 b) bringar det å bane just i samband med oändlighetsproblemen och framhäver samtidigt en betydelsefull kunskapsteoretisk skillnad mellan schemat aktualitet-potentialitet, då det tillämpas i apeironfrågorna och då det tillämpas i andra. Den aktualitet man i detta fall kan komma till, är endast en ren aktualitet i *tanken*, förklarar Aristoteles; — i *idén*, hade varit det Kantska uttrycket för saken. Den objektiva, fristående aktualiteten kan nämligen härvid aldrig uppnås. »Då det talas om det oändliga, om det tomma och om andra likuande begrepp såsom potentiellt och aktuellt, då sker detta i annan mening än vid de vanliga föremålen, såsom t. ex. i fråga om den seende, den gående eller också i fråga om det sedda. Här kan omdömet en gång utan vidare bli sanning; ty det sedda kallas så, den ena gången emedan det ses, den andra därför att det kan bliva sett. Däremot — invänder Aristoteles — är det oändliga icke i den meningen ett potentiellt, att det någonsin i verkligheten kunde bli någonting för sig själv bestående; *detta blir det blott i tanken*. Ty därav, att delbarheten aldrig hinner till ett slut, följer, att denna aktualitet väl har en potentiell tillvaro, men icke även, att den når fram till att bestå för sig själv»<sup>2</sup>. Och i Metafysiken (α, 2) möter man det anmärkningsvärda programuttalandet, att »ingenting, som förlöper i det oändliga, äger verklig existens»

<sup>1</sup> Physica, 3: 6, 206 a.

<sup>2</sup> Kursiverat här.



— underförstått: det oändliga äger bestånd endast som ren potentialitet, som öppen möjlighet. Vore det icke så, fortsätter texten, »så vore dock oändlighetens begrepp själv icke oändligt.»

Dessa antydningar i Metafysiken liksom även Fysikens utredningar erbjuda, som man finner, åtskilliga beröringspunkter med Kriticismens lösning av oändlighetsantinomierna. Ty alldeles så ligger ju saken även för Kant. Det 'oändliga', vilket ligger inneburet i antitesernas krav, anträffas enligt Dialektikens utslag dock endast i 'regressen', d. v. s. i *det potentiella fortskridandet*, och besitter ingen fullgången objektiv existens utanför denna. Man känner sig erinrad om ett kärnställe i Dialektiken (2:a uppl. s. 534), där Kant fastslår, att antinomierna ytterst härleda sig därav, »att man har använt den absoluta totalitetens idé... på företeelser, vilka endast existera i föreställningen och, ifall de utgöra en räkka, i den successiva regressen men annars alls icke.» Så betonas det (s. 533) om världstotaliteten, att denna blott är att anträffa »im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen, und für sich selbst gar nicht...» Så heter det om delningstotaliteten, att delarna »allererst durch den Regressus der decomponierenden Synthesis und in demselben gegeben werden.» Och så säges det slutligen om orsaksräckan, att den såsom en räkka av subordinerade föreställningar »nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber und als für sich bestehende Reihe von Dingen an sich selbst gar nicht existieren kann» (ibid.). Alla dessa räckor göras alltså efter hand, vävas vidare därigenom, att — med Fysikens text — »ständig ett annat och åter ett annat tages». De äro sålunda räckor i 'möjligheten'. Verkligheten är plastisk, extensivt som temporalt. En obegränsad fortgång är oss möjlig, i rumsräkka, i tidsräkka, i delningsräkka, i orsakernas räkka, menar Kant, och detta blir på kornet även innebörden av utredningarna i Fysikens 3:e bok, kap. 6. Åtminstone läres där uttryckligen samma obegränsade fortgång i fråga om delningen såväl som i fråga om tid och tal, även om den avvisas för världsrummets och världsalltets del. Huru Aristoteles ställer sig till kausalräckan samt fortgången inom denna, skall senare avhandlas. Men i fråga om delningsaporien är hans lösning på ett hår lik Kants: delarna, snitten, skapas först i och genom regressen; genom 'borttagandet' (*ἀφαίρεσις*); — och detta kan fortlöpa i det oändliga. »Ty i



det att alltjämt kunna sönderskäras samt att delningen aldrig uppnår sitt slut, däri ligger det oändliga», bekräftar Simplicios i sin kommentar: ἐν γὰρ τῷ δύνασθαι ἀεὶ τέμνεσθαι καὶ μηδαμοῦ καταλήγειν τὴν τομὴν τὸ ἄπειρόν ἐστι <sup>1</sup>.

Över huvud beteckna borttagandet och tillfogandet de båda oändlighetsvägarna, enligt Aristoteles, och att borttagandets eller delningens serie (ἀφαίρεσις: διαίρεσις) under alla förhållanden springer ut mot Apeiron, är han fullt klar över.

Däremot gäller detsamma icke om tillfogandet (πρόσθεσις), åtminstone icke i fråga om geometriens och de mätbara rumsstorheternas värld. I vad mån man genom ett successivt tillläggande av nya rumsdelar här kan tala om ett oändligt efterpotensen, framgår av följande förbehåll (Physica, 3: 6, 207 a): — »Det obegränsade är följaktligen på detta sätt enligt potensen även i följd av ett tillfogande (om vilket vi sade, att det på visst sätt är detsamma som det i följd av en delning); ty ständigt är det möjligt att ytterligare taga något utom detsamma, likväl kommer det härvid icke att springa ut över varje begränsad rumsstorhet (παντὸς ὁρισμένου μεγέθους) på samma sätt som det vid delningen springer ut över varje bestämd gräns och till slut blir mindre än varje angivbar storlek...» Man kommer nämligen enligt Aristoteles genom ett sådant tillfogande av rumsnitt till rumssnitt, av del till del, ändock aldrig ut över den okluvna helhet, varifrån delningsräckan startade. Den successiva tillfogningens serie är i fråga om utsträckta storheter endast omvändningen av det successiva frantagandets eller delningsräckan; samma serie, sedd från motsatta utgångspunkten: ἀντεστραμμένως τῇ διαίρεσει, säger också texten <sup>2</sup>.

I dessa utredningar från Fysikens 3:e bok frestas man därför att se föraningar om differential- och integralkalkylens problem. Även då är det fråga om en och samma serie, tagen från motsatta utgångspunkter; även då är tillfogningsräckan prässad in mellan delningsräckans gränser. För att låta de ändliga storheterna återuppstå, ur infinitesimalerna måste man på syntesens väg och i omvänd riktning — ἀντεστραμμένως τῇ διαίρεσει — företaga samma mått och steg som förut vid differentialräkningen:

<sup>1</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 6, 114 v, 25.

<sup>2</sup> Physica, 3: 6, 207 a.



alldeles som Aristoteles klarlägger för sin πρόσθους- och διαίσεις-räcka. Och det potentiellt oändliga, som han ena gången tänker sig sönderstyckat, andra gången åter sammanfogat, är i båda fallen rummets och de mätbara storheternas kontinuum. Han tager med flit fasta på μικρόν-sidan, ej på μέγα-sidan, av rummets och det rumsligas natur.

Detta bör man stanna för. Ty i detta bestämda förnekande av μέγα-sidan, av det oändligt stora i fråga om rumsstorheternas värld under samtidigt bejakande av delningsoändligheten har man säkerligen blottat ett dialektiskt korsningsförhållande mellan tesparen och antitesparen i de matematiska antinomierna. 1:a antinomiens tes och 2:a antinomiens antites — eller 2:a antinomiens tes och 1:a antinomiens antites; oändligheten utåt — eller oändligheten inåt, ἀπειρον κατὰ πρόσθους — eller ἀπειρον κατὰ διαίσεις: ettdera har tanken behov av, däremot lider den sällan bägge. Tanken tyckes kräva icke blott en point d'arrêt, med Renouviers nyckelord, utan också en point de départ: en startpunkt för den dialektiska räckan. Väljer man alltså oändligheten utåt, det storas, rymdens, massans och världsalltets Apeiron, förkastar man vanligen oändligheten inåt, det lillas och delbarhetens Apeiron. Så ha pytagoréerna, Demokritos, Bruno och Newton gjort, och då blev 'monaden', 'atomen', 'minimum' etc., startpunkten. Väljer man omvänt oändligheten inåt, d. v. s. den obegränsade delningens eller — försiktigare — delbarhetens Apeiron, blir man böjd att med Aristoteles och Leibnitz förneka fortgången utåt och vraka massans och universums oändlighet.

Det ser sålunda ut att råda en valfrändskapens lag i detta. och frågan är, om icke utgångspunkten är fullt ut så angelägen för tanken som den eventuella slutpunkten, le point d'arrêt. Finnes blott den förra, kan den senare umbäras.

En bekräftelse härpå kan man erhålla i Aristoteles' behandling av talserien och därmed sammanhängande problem. Han erinrar nämligen då om Platons uppställande av *tvenne* obegränsade, det stora och lilla Apeiron, men blott för att förebrå honom för att icke ha använt sig av dessa båda poler utan att nedåt i talserien ha gjort halt vid enheten, uppåt vid tiotalet. Respekten för enheten, μονάς, ligger honom själv visserligen i blodet. Den har han trots allt gemensam med Platon och dennes läromästare, pytagoréerna; på enheten biter icke delningstanken.



Den är kort sagt startpunkt i räckan. Gentemot en talgräns uppåt måste han emellertid starkt yrka på den obegränsade fortgången inom talserien. Den omständigheten, att det icke spårades någon som helst »lucka» i tänkandet, var det, som av honom förnams som det starkaste och mest talande skälet för den äldre oändlighetsläran — *μάλιστα δὲ καὶ κυριώτατον* tycktes oändligheten följa härav<sup>1</sup>. Och skälet består i kraft även här.

Man kan emellertid gott säga, att frågan om talgränsen hos Aristoteles tillspetsar sig till en antinomi. I Metafysiken, 13:e boken, får man den upprullad enligt konstens alla regler under formen av en uppgörelse med vissa pytagoréiska och platoniska uppfattningar. Är talet ändligt eller oändligt? Ettdera måste det vara. Tesen hävdar, att talet icke kan existera såsom oändligt — »ty det oändliga talet är varken jämt eller udda, talets uppkomst är däremot alltid antingen en uppkomst av det udda eller det jämna . . .». Antitesen vill visa, att det icke heller kan bestämmas såsom ändligt: »Är talet däremot ändligt, var ligger gränsen? Denna måste man dock angiva, och det visserligen ej blott såsom faktiskt förhanden, utan även grunden måste man uppvisa»<sup>2</sup>.

Detta framställer grundtypen för en antinomi i kantiansk mening: beviset för tesen vänder sig mot antitesen, beviset för antitesen mot tesen, och problemet om det »största talet» har även blivit beskärt ett långt liv inom tankehistorien. Galileo Galilei tager upp det i sina »Discorsi» (första dagen). Leibnitz hänförde begreppet utan förskoning till de »bedrägliga» begreppens klass (*notiones deceptrices*) och Kant följer exemplet, i essyen *Över Optimismen* av år 1759. Icke ens den gudomliga intelligensen går i land med att tänka detta begrepp. Och varför? — »Der Begriff einer grössesten endlichen Zahl ist ein abstrakter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne dass sie aufgehört, endlich zu sein; in welcher also die Endlichkeit der Grösse keine bestimmten, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von Zahlen das Prädikat der grössten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken, wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl

<sup>1</sup> Jmfr ovan s. 20.

<sup>2</sup> Metafysiken, 13: 8, 1083 b, 1084 a.



ohne Nachteil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren.» Genom en ständigt möjlig fortgång sammanhänger här det ändliga med det oändliga, i kraft av kontinuitetens lag, resolverar Kant<sup>1</sup>, och kommer därigenom till samma lösning som Aristoteles i Fysiken och Metafysiken.

I Förnuftskritiken letar man förgäves efter denna talräckans antinomi — över huvud fritager Kant där matematiken från alla motsägelser av antinomisk natur. Matematiken befinnes då vila på den rena åskådningens botten. Allt är där genomskinligt och evident, inga »falska påståenden» kunna dölja sig inom dess gränser, den »skeptiska metoden», vilken just är Transscendentaldialektikens arbetsmetod, kan icke komma till användning inom dessa vetenskaper, där bevisen dock ständigt måste fortgå »an dem Faden der reinen Anschauung, und zwar durch jederzeit evidente Synthesis . . .»<sup>2</sup>.

Maimon, antinomilärans kritiker och fullföljare, har dock icke sett fullt så ljus på matematiken som Kant. Tvärtom, enligt honom blir den behäftad med åtskilliga begreppsförbistringar, alla anknyttande sig till oändlighetstanken. I sina »Kritiska Undersökningar» (1797) uppställer han icke mindre än fyra rent matematiska antinomier, och av dessa går den 3:e just löst på frågan om det 'största talet'. Anträffas i räckan av möjliga tal ett sista, som är det största av alla möjliga? lyder frågan, och den besvaras i den oändliga fortgångens riktning, liksom hos Aristoteles<sup>3</sup>.

Även hos en så rabiat ändlighetsteoretiker som Eugen Dühring är talfrågan uppe. Problemet om det oändliga talet tillmätas t. o. m. karaktären av grundantinomi. Det oändliga talet betecknar visserligen för Dühring ett rent chimäriskt begrepp och en tanke, som egentligen icke kan tänkas; men den får betydelse därigenom, att den befinnes tillskyndande spela in i alla de andra antinomiska räckorna, de oändliga premissernas, de oändliga orsakernas, de oändliga syftemålens, etc. Och Dühring menar, att Kant i Förnuftskritiken icke angripit antinomifrågan

<sup>1</sup> Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus etc. 1759 (enl. editionen i Philos. Bibliothek 47: 2, s. 6 f.).

<sup>2</sup> Kr. d. r. Vernunft, 2:a uppl. s. 452.

<sup>3</sup> Jmfr FRIEDRICH KUNTZE, Die Philosophie Salomon Maimons, Heidelberg 1912, s. 192 f.



i dess hjärtpunkt, vilken just är belägen inom aritmetiken, i det oändliga talets begrepp. »Om Kant trodde sig lösa alla svårigheter därmed, att världen tagen efter rummet och tiden varken vore ändlig eller oändlig, så undgick han härmed icke den mera abstrakta förlägenhet, som anknyter sig till begreppet om det rena talet»<sup>1</sup>. Ty denna låter icke lösa sig förmedelst distinktionen fenomenvärld — ting i sig. Det 'största talets' tanke lider av en invärtes motsägelse, finner Dühring. — »Es kann keine grösste Zahl geben; den der Begriff der grössten Zahl würde dem Gedanken der Unbeschränktheit des Hinzufügens widersprechen»<sup>2</sup>. Och om denna tanke: den obegränsade fortgångens tanke, måste filosofien alltjämt slå vakt. 'Oändlighet' kan visserligen aldrig tillskrivas *talet* som sådant men väl den syntetiska funktion, varav talserien framspringer<sup>3</sup>. Ett oändligt tal är en *contradictio in adjecto*; men ett obegränsat tilläggande av enhet efter enhet innebär alls ingen tankevidrighet. I denna punkt tänker Dühring som Charles Renouvier, la loi du nombre's upphovsman. »On rougit d'avoir à dire que tout nombre est nombre, donc déterminé et qu'un nombre sans nombre est un nombre qui n'est pas un nombre», uttalar denne<sup>4</sup> och ger därmed endast uttryck åt en tankegång i Aristoteles' Fysik, 3:e boken. Där blir nämligen fastslaget, i en utredning, vilken Aristoteles själv betecknar såsom av rent logisk natur (λογικῶς μὲν . . . σκοπούμενοις): ett oändligt tal kan icke finnas. Ty det ligger i talets natur att kunna täljas (ἀριθμητόν); att alltså enhet för enhet kunna genomlöpas. Antager man nu, att det finnes något sådant som ett oändligt tal, så borde följden bliva den, att det vore möjligt att löpa det oändliga till slut — καὶ διεξελθεῖν ἂν εἴη δυνατόν τὸ ἄπειρον —, vilket innebure en motsägelse<sup>5</sup>.

Renouvier kunde icke begära bättre. Detta ger nämligen kärnmeningen av hans egen loi du nombre. Ett 'oändligt tal' utgör även enligt den franske neokriticisten en *contradictio in*

<sup>1</sup> Natürliche Dialektik. Neue logische Grundlegungen d. Wissenschaft u. Philosophie, Berlin 1865, s. 124.

<sup>2</sup> a. a., s. 113.

<sup>3</sup> a. a., s. 123.

<sup>4</sup> Année philosophique 1868, s. 37. — Anförts hos GABRIEL SÉAILLES, La Philosophie de Charles Renouvier, Paris 1905, s. 48.

<sup>5</sup> Physica, 3: 5, 104 b.



terminis. Allt, som kan räknas, är eo ipso ändligt. Och allt kan räknas! Aristoteles har således med sitt dialektiska förnekande av det 'största talet' och sin kampanj för den obehindrade fortgången till ständigt större fast alltjämt ändliga tal ställt sig på samma linje som Renouvier och Dühring, bland filosoferna, och även uttalat en sats, som den moderna aritmetikens många med om: — ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον αἰ παντὸς ὑπερβάλλειν πλῆθους<sup>1</sup>. 'I riktning av det större' svallar talets tanke alltjämt över.

Så i matematiken. Gäller det däremot geometrien och fysiken, överhuvud de mätbara storheternas värld, bli förhållandena omvända. Då öppnar sig ἀπειρον 'i riktning av det mindre', under det att man då 'i riktning av det större' icke kan fortgå mot en obegränsad utsträckning: ἐπὶ δὲ τὸ μείζον μὴ εἶναι μέγεθος ἀπειρον<sup>2</sup>. Och dock har man enligt Aristoteles ett visst samgående mellan geometriens oändliga och aritmetikens i detta fall. Därför att talet i sista hand uppbygges av enheter, kommer det visserligen nödvändigt till ett »stillastående», då det gäller klyvningsvägen — ὥστε ἀνάγκη στήναι ἐπὶ τὸ ἀδιαίρετον. Åt enhetens håll är stängt. Men om vi i gengäld kunna låta talet i det oändliga tillväxa 'i riktning av det större', då beror detta enligt Aristoteles på, att inom de utsträckta, geometriska eller kroppsliga storheternas värld går tvådelningen — αἱ διχοτομίαι — i det oändliga, och på denna väg utvinnes talserien, som sålunda stiger, tal för tal, i det oändliga och 'i riktning av det större' löper ut mot ett Apeiron, liksom tvåklyvningen av den endast utsträckta eller därtill materiella storheten samtidigt löper ut mot ett Apeiron, 'i riktning av det mindre'.

Att denna härledning av talet ur kontinuet och dess oändliga delbarhet varken matematiskt eller psykologiskt sett är synnerligen naturlig, säger sig själv. Antastbar är likaledes föreställningen, att det hela talet jämsides med delningen springer ut mot oändligheten. Vad man på delningsvägen kunde erhålla, vore en serie brutna tal, genom ständiga tillnärmelser fortgående mot det oändligt lilla. Denna oändlighetsstråt har emellertid Aristoteles icke kunnat tänka sig på grund av sin obetingade vörndnad för enheten. Denna var tabuerad. Därför fick fortgången ske på det

<sup>1</sup> Physica, 3: 7, 207 b.

<sup>2</sup> Physica, 3: 7, 207 b.



obrutna, naturliga talets väg — mot den andra oändlighetspolen. Talet tillspetsar sig sålunda 'i riktning av det större' mot en potentiell oändlighet, och den rumsliga tvåklyvningen syftar likaledes, 'i riktning mot det mindre', mot en potentiell oändlighet, *utan att man dock i någotdera fallet når fram till en verklig, aktuell oändlighet* — till, vad Kant i sina Reflexioner kallar ett *infinitum mathematicum datum*. Ty det Apeiron, som på detta sätt utvinnes, är, betonar Aristoteles, intet stillastående utan ett uppkommande — οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται —, »alldeles som tiden och räknandet av tiden», tillägger han förklarande<sup>1</sup>. Detta är rent av det gemensamma och utmärkande för dessa olika oändlighetsperspektiv, delningens, talets och tidens, att de endast finnas till för såvitt de uppstå samt aldrig hinna bli färdiga. Deras varda är hela deras vara. Eller med Simplicios' omstuvning: κοινὰ μὲν πᾶσιν εἶναι φησι τὸ ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχειν καὶ διὰ τοῦτο μὴ ἀθρόον, ἀλλ' ἀπὸ μέρους εἶναι...<sup>2</sup>.

Även detta är till hela sitt filosofiska tonfall Kant, liksom det är Locke. Ty just detta blir oändligheten enligt dem: en process, ett vardande — ett *quantum in infinitum dabile*, med konsttermen från de Kantska Reflexionerna. Och med beto-  
nandet av detta rörliga, uppkommande i oändlighetsbegreppets väsen, liksom av det principiellt oavslutliga hos detsamma, har Aristoteles lett oändlighetsdebatten in på ett nytt spår: det som går till Essay on human Understanding och Kritik d. r. Vernunft. Exempel på framhävandet av dessa drag hos Apeiron-tanken har man just i dessa utredningar om talräcka och delningsräcka. Vid de fysiska och geometriska delningen bär det sålunda nedåt mot det oändligt lilla, under det att talserien genom den fortgående klyvningen samtidigt stegras mot det oändligt stora. Detta är det progressiva och *genetiska* momentet vid saken. Men varken det lilla eller det stora ἀπειρον uppnås någonsin; de stå på sin höjd som asymptoterna, kunde man säga, för denna regress genom delarna eller progress genom talen. Apeiron är oupphinneligt — »en skenande häst för din vagn».

<sup>1</sup> Physica, 3: 7, 207 b.

<sup>2</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 6, 114 v, 10—15.



## 5.

Genom detta energiska betonande av det öppna, oavslutade och liksom rörliga i oändlighetsbegreppet kan Aristoteles även effektivt söndra ut det från begreppet totalitet, varmed det tidigare till bägges nackdel hade flutit samman. Det oändliga blir enligt honom icke det, utanför vilket intet ytterligare finnes, utan tvärtom det, utanför vilket *ständigt* ännu något finnes: οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν, inskräpper han<sup>1</sup>.

Här har man då distinktionen mellan totalitet och oändlighet gjord just på grundval av möjlighetstanken, den obegränsade fortgångens tanke. Eller som Aristoteles ännu skarpare mäjslar ut de båda begreppen: — »Obegränsat är följaktligen det, vid vilket, om man uppfattar det som kvantitativt, ständigt ytterligare något kan tagas utanför detsamma; det däremot, utom vilket intet finnes, är fullständigt och helt. Ty så definiera vi det Hela, nämligen såsom det varav intet felar» — οὕτω γὰρ ὀρίζομεθα τὸ ὅλον, οὐ μὴδὲν ἄπεισιν<sup>2</sup>. Totaliteten blir därigenom bestämd som något enligt själva sitt begrepp ändligt och begränsat och såsom fullkomligt oförenligt med begreppet oändlighet.

Aristoteles är väl medveten om, att han med denna distinktion går emot traditionen och han dammar särskilt på Melissos, därför att denne betecknat det oändliga som ett helt, en totalitet — ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν<sup>3</sup>. Detta sårar Aristoteles' logiska öra. Ty, framhåller han, icke kan man anknyta det obegränsade till det samtliga och hela såsom en trådända till en annan (οὐ γὰρ λίνον λίνῳ συνάπτειν ἔστι τῷ ἅπαντι καὶ ὅλῳ τὸ ἄπειρον)<sup>4</sup>. Han är dock böjd att medge, att Apeiron-begreppet äger en viss snarlikhet med totalitetsbegreppet — »ty det obegränsade är väl stoffet till storhetens fullständighet och det efter potensen Hela men icke efter förverkligandet . . .; och det omsluter icke utan omslutes i sin egenskap av obegränsat»<sup>5</sup>.

Uppenbart är det sålunda, att Aristoteles' härmed utställda signalement på oändligheten såsom det, »som icke kan bringas

<sup>1</sup> Physica, 3: 6, 207 a.

<sup>2</sup> Physica, 3: 6, 207 a.

<sup>3</sup> Physica, 3: 6, 207 a.

<sup>4</sup> Physica, 3: 6, 207 a.

<sup>5</sup> Physica, 3: 6, 207 a.



till ett slut» (ὡς ἀδιεξίτητον, *Physica*, 3: 7, 207 b), eller ... »utanför vilket ständigt ännu något finnes», fullkomligt överensstämmer med det Kant uppställer i anmärkningen till 1:a antinomiens tes: »Det sanna (transscendentala) oändlighetsbegreppet innebär, att den successiva syntesen av enheten vid uppmätandet av ett kvantum aldrig kan vara fulländad»<sup>1</sup>. Det gäller även enligt den transscendentalfilosofiska uppfattningen ett kvantum, οὐ ἀσίτη ἔξω ἐστί. Den anlagda måttstocken, den valda enheten, kan aldrig uppmäta det: 'syntesen' hinner aldrig fram — ständigt gives något utanför densamma! Sådant är enligt Transscendentaldialektiken det enda rättmätiga oändlighetsbegreppet, och Kant spelar ut det, fullt avsiktligt, mot det äldre, felaktiga, hos »dogmatikerna» gängse. Dessa definierade så: oändlig är en storhet, utöver vilken ingen större är möjlig<sup>2</sup> — alltså samma definition, mot vilken även Aristoteles vänder sig i *Fysikens* 3:e bok; det 'största talets', totalitetens och den fullbordade oändlighetens definition. Gentemot denna oändlighet förklarade redan Reflexionerna: — »Das Unendliche ist niemals gegeben, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit des *progressus in infinitum* oder *indefinitum*»<sup>3</sup>. Eller med ett par andra termer från Reflexionernas tid: oändligheten får icke fattas som ett *quantum mathematicum datum*, vilket är tankevidrigt, utan som ett *quantum in infinitum dabile*, eller, mera målande, som, ett *indefinitum successivum*<sup>4</sup>. Och samma inkast gör Aristoteles mot Melissos' Oändliga Hela. Denna plerotistiskt fattade oändliga totalitet framställer ett lika glänsande som avskräckande exempel på det av Kant och Aristoteles utdömda begreppet om ett fullbordat, aktuellt oändligt.

Grundinställningen i oändlighetsläran är sålunda densamma hos båda tänkarna. Båda opponera mot den äldre uppfattningen av det oändliga som ett fullbordat, aktuellt helt och skilja principiellt på oändlighet och totalitet. Båda införa i dess ställe den potentiella oändlighetens grundtanke. Alla oändlighetsbegrepp bli möjlighetsbegrepp, regresser eller progresser in infinitum och knytas genom möjlighetens och fortgångens tanke vid den sub-

<sup>1</sup> Kr. d. r. *Vernunft*, s. 460 (2:a uppl.).

<sup>2</sup> Kr. d. r. *Vernunft*, s. 458 (2:a uppl.).

<sup>3</sup> Reflexionen Kants. Ed. Benno Erdmann, n:r 1403.

<sup>4</sup> Reflexionerna, n:r 1425. — Jmfr n:r 1442, 1447, samt Kants väg, ss. 209 ff.



*jektiva* polen i tillvaron: vid intelligensen och dess syntetiska arbete.

Detta torde vara den stora avgörande likheten mellan Kant och Aristoteles inom oändlighetsdialektiken. Att så Aristoteles fattar möjligheten mera som ett objektivt och i tingens väsen liggande samt i fråga om den ena eller andra antinomien ställer sig på tesens eller antitesens ståndpunkt eller rent av förråder en naturlig böjelse för teserna och endast nödd och tvungen insläpper antiteserna i sitt system, blir mindre väsentligt, ehuru det alltfört har sitt givna transscendentaldialektiska intresse att efterse, hur han därvid går tillväga och med vilka skäl han söker stödja tes och antites i varje särskilt fall.

Under det att alltså en fri, oändlig fortgång måste antagas för talräckans del och delningen inom de geometriska och fysikaliska storheternas värld likaledes befanns gå i det oändliga — efter möjligheten, åtminstone, så öppnar sig därför icke oändlighetsperspektivet utåt, mot den oändliga utsträckningens Apeiron. Det gives med andra ord intet oändligt rum och ingen oändlig kropp. I fråga om 1:a antinomiens rumsproblem svarjer Aristoteles avgjort på tesen: världen, liksom världsrymden, är ändlig: ἐπὶ δὲ τὸ μέζον οὐκ ἔστιν ἄπειρον<sup>1</sup>.

Av vad skäl?

Utom det rent logiska, som förut varit i elden och hämtats från kroppens egen definition (ss. det av ytor begränsade), erinrar Aristoteles om, att vi i så fall skulle få antaga ett sinnligt förnimbart av oändliga dimensioner: något som erfarenheten *icke* visar oss. Detta är det ena. Vidare skulle medgivandet av en sådan fortgång föra med sig det våldsamma antagandet, att något finnes, som vore större än himlagloben: εἴη γὰρ ἅν τι τοῦ οὐρανοῦ μέζον<sup>2</sup>. Att emellertid tänka sig denna slutna helhet sprängd och utsikten vidgad till ett oändligt världsallt i ett oändligt världsrum, är alldeles emot aristotelisk anda. Här behåller totalitetstanken övervikt över oändlighetstanken, tesen över antitesen.

Och dock har Aristoteles mycket väl insett, att även i fråga om de utsträckta, mätbara storheterna står det tanken fritt

<sup>1</sup> Physica, 3: 7, 207 b.

<sup>2</sup> Ibid.



att spränga utöver varje given storlek och föreställa sig en större, alldeles som inom talräckan. Sugningen ut emot antitesens påstående har gjort sig förnummen, den kontinuerliga fortgångens strömdrag verkar här såväl som vid delningstanken. Och dock vill Aristoteles i denna fråga stämma i ån. Här misstror han kontinuitetskravet. Utomordentligt anmärkningsvärda äro några ord om »förtroendet till tanken», då det gäller, vad denna kan finna tillbörligt och riktigt i oändlighetsfrågorna. Här lyder texten:

»Vad emellertid angår förtroendet till tanken, så är detta orimligt. Ty icke hos tinget är överskridandet och bristen, utan hos tänkandet<sup>1</sup>.» Man bör således enligt Aristoteles icke fästa sig vid, att tanken även i fråga om den faktiska, utsträckta storheten *kan* föreställa sig ett större εἰς ἀπειρον. I detta fall är det fråga om ett rent tankeperspektiv utan verklighetsbotten, liksom det står i vårt skön att föreställa oss en viss person så och så många gånger större än han i verkligheten är. Rena proportionsfantasier, alltså! Häri föreligger nu en väsentlig skillnad mellan den geometriskt-fysikaliska storheten och tid, rörelse, tanke. Om dessa förkunnas: »Tiden och rörelsen och tanken äro däremot obegränsade, i det att det varje gång tagna icke blir bestående» — οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου<sup>2</sup>. I dessa kan man gå över varje gräns; där gives oavbruten fortgång, där erhåller kontinuitetskravet vitsord — och verklighetsinnehörd. I fråga om utsträckningen och det utsträckta tinget måste man emellertid stanna vid himmelsgloben såsom den pansrade, slutna totaliteten av allt och icke av fantasien eller tanken låta locka sig vidare, in infinitum. Ty här gäller: τὸ δὲ τῇ νοήσει πιστεύειν ἄτοπον — orimligt att förlita sig på tanken<sup>3</sup>.

När oändlighetsfrågorna upprullas på nytt under renässansen, av Patrizzi, Bruno och andra, så sker det under direkt anknytning till dessa utredningar i Aristoteles' Fysik. Här lyfter man det antinomiska arvet från antiken. Särskilt hos Bruno spinnes oändlighetsdebatten vidare under oavbruten uppgörelse med Aristoteles samt under energiskt inträdande för antitessidan, framför allt i 1:a antinomien. Och det är då av intresse att se, hur

<sup>1</sup> Physica, 3: 8, 208 a: τὸ δὲ τῇ νοήσει πιστεύειν ἄτοπον οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ πράγματος ἢ ὑπεροχῇ παῖ ἢ ἑλλείψει, ἀλλ' ἐπὶ τῆς νοήσεως.

<sup>2</sup> Physica, 3: 8, 208 a.

<sup>3</sup> Physica, 3: 8, 208 a.



Bruno ställer sig till denna inkompetensförklaring mot tanken och inbillningskraften, som Aristoteles i tesens och världsbe-  
gränsningens namn utfärdat med ovanstående. I kampskriften *Acrotismus Camoeracensis* av 1588 är denna fråga uppe, och Bruno gör då gällande, att man har allt skäl att antaga en genomgående motsvarighet mellan tanke och verklighet. Går inbillningskraften i det oändliga, så gör verkligheten det också. Mot inbillningens förmåga att utanför varje rumsgräns tänka sig nytt rum, nya vidder, måste svara en reel oändlighet. Och varför? Emedan naturen aldrig skapar något förgäves, säger han, och till platt ingen nytta. Är inbillningsgåvan nu en naturens gåva, böra vi följaktligen även ha rätt att tro, att den har en verklig uppgift att fylla i vårt kunskapsliv och att den korre-  
sponderar mot något i naturen själv. Från kunskapsförmågans gränslöshet sluter Bruno sig sålunda till kunskapsföremålets gränslöshet. Eller med hans egen text: *Unde etiam alicui naturalis tantaque potentia inest non secundum naturam certa ratione illi respondentem?* Och om inbillningskraften: *Unde enim hoc a natura, si in natura nil frustra, contra naturam, citra naturam, et certe tale ultra naturæ vires nunquam intenditur oportet?*<sup>1</sup>

Bruno står i detta stycke således som *typisk rationalist* gentemot Aristoteles' mera kritiska och försiktiga ståndpunkt. — Ty icke av den grunden är någon utanför staden eller äger en storlek större än den vi hava, därför att någon tänker det så, utan därför att han är det, inskräpper Aristoteles<sup>2</sup>. Här tillkommer, menar han tydligen, en realitetsfråga vid denna *νοητικὴ ἀβέγησις*, som man icke behövde taga hänsyn till vid talet och talräckans fria fortgång. Och man skall särskilt av utredningarna i skriften *Om Himlen* se bekräftat, att han verkligen behjärtat vissa empiriska eller pseudoempiriska skäl mot läran om världens oändlighet i rummet, exempelvis stjärnhimlens dagliga rörelse, vilken omöjligen kunde tänkas försiggå på begränsad tid, därest himmelsgloben vore oändligt stor, etc. Fortgångskravet, kontinuitetsbehovet jävas obevekligt i denna riktning, samtidigt som det styrkes i fråga om tanke, tal, tid och rörelse. Dessa rycka

<sup>1</sup> *Acrotismus Camoeracensis*. Ed. Fior. s. 117. Art. XXI.

<sup>2</sup> *Physica*, 3: 8, 208 a.



varandra även därigenom synnerligen nära, bilda en grupp, såsom också Prantl framhäver i anmärkningarna till Fysikens 3:e bok <sup>1</sup>. De gravitera samt och synnerligen mot den subjektiva polen av tillvaron, även om tiden genom sin sammankedjning med rörelsen såsom dess 'tal' alltfört bottnar i det objektiva därjämte. Ty rörelsen är dock något objektivt enligt Aristoteles; något, som icke kan tänkas utan en kropp <sup>2</sup>.

Men låt vara, att tiden på detta sätt förankras i den fysiska verkligheten, så står å andra sidan dess släktskap med talet, räkandet *och följaktligen med själsverksamheten* fullt klar för Aristoteles. Insikten härom lägger ju även en gång den följdliga frågan på hans läppar, om tiden såsom tal kunde finnas utan en själ, som räknar — dock utan att han därför gör språnget till läran om tidens »transscendentala idealitet», med Kant-termen, utan alltjämt fasthåller vid dess ontologiska realitet, i själva rörelseförloppet såsom sådant <sup>3</sup>. Ett genombrott har här legat nära men icke gjorts. Sammanförandet av tid, tal och tanke, liksom behjärtandet av den fria fortgångens möjlighet inom dem alla tre, utgör dock ett vittnesbörd om, att de för Aristoteles väsentligen hört intelligensen, medvetandet, till. Ett visst inre konsekvenskrav har pekat i denna riktning. Ty fortgången in indefinitum, den potentiella oändlighetens perspektiv, öppnar sig dock närmast på tankens botten. Det är utmärkande för tanken att så fortgå, och allt, som så fortgår, förråder redan därigenom sin närmare eller fjärmare gemenskap med tankens och tankemöjlighetens värld.

Dit höra emellertid varken utsträckning eller μέγεθος, de mätbara storheterna och kropparna. Därför vore det förfelat att lita på tanken, när det gäller något, som självt icke faller inom tankens rayon. Då blir den missvisande, såsom här i satsen om världens och världsrummets oändlighet: εἴη γὰρ ἂν τι τοῦ ὀπραιοῦ μέζον, det skulle då finnas något som vore större än himmelsgloben <sup>4</sup>. Erfarenheten stöder icke detta antagande. Erfarenheten visar oss ingen oändlig, sinnligt förnimbar kropp.

<sup>1</sup> Aristoteles' Werke, Griechisch u. Deutsch. I, s. 494, anm. 33. Leipzig 1854.

<sup>2</sup> De Coelo, 1: 9, 279 a.

<sup>3</sup> Jmfr min studie Kants väg, s. 223 f.

<sup>4</sup> Physica, 3: 7, 207 b. Jmfr ovan s. 43.



Tvärtom visar den oss, heter det i skriften Om Himlen, att himmelsgloben roterar kring sin axel på en noga bestämd, ändlig tid, och detta talar alldeles icke för, att den skulle vara oändlig. Ty kan väl ett oändligt avstånd genomlöpas på en ändlig tid? Och kan överhuvud det obegränsade genomlöpas? Svärjer detta icke emot dess egen definition, liksom det svärjer emot definitionen att tala om en oändlig kropp? Alltså, efter som himmelsgloben faktiskt välver runt på ändlig tid, kan den ej heller antagas vara oändlig: — οὐκ ἄρα κύκλῳ στραφῆναι τὸ ἄπειρον. ὥστ' οὐδὲ τὸν κόσμον, εἰ ἦν ἄπειρος, lyder resolutionen <sup>1</sup>.

Man ser sålunda, att erfarenheten får ett tungt vägande ord med i laget, då det gäller den stora frågan om världens oändlighet. Erfarenhetsinstansen är härvid den skenbara dagliga rörelsen, som astronomen studerar. Och denna erfarenhetsinstans stödes av och får sin gällande kraft från vissa rent rationella grunder: 1) otänkbarheten av, att det oändliga skulle kunna genomlöpas, här speciellt, att en oändlig sfär på en ändlig tid skulle rotera kring sin axel, samt 2) tankemotsägelsen i begreppen »oändlig sfär», »oändlig cirkel» <sup>2</sup>. Därmed gör man sig enligt Aristoteles' mening skyldig till en contradictio in adjecto lika svår som ifall man understode sig att tala om en 'oändlig, fotslång linje.' —

Från denna mera speciella bevisföring mot läran em ett oändligt rum och ett oändligt världsallt återknyter Aristoteles mot 3:e bokens slut till ett par av de förut framställda huvudskälen för Apeironläran samt avfärdar då först reservfonds- och råämneshypotesen <sup>3</sup>. Världsstoffet behöver ingalunda vara för handen i oändlig mängd, såsom de joniska naturfilosoferna tänkte. Det rastlösa, oavbrutna vardandet kan nämligen förklaras även så, att uppkomsten av det ena innebär undergången av det andra, och denna kosmiska kretsloppslära blir f. ö. närmare utvecklad i de båda böckerna Om Uppkomst och Undergång.

Större transscendentaldialektiskt intresse erbjuder emellertid den distinktion han i det följande gör mellan 'begränsas' och 'beröras', πεπερανθαι och ἄπτεσθαι, och varmed han uppenbarligen avser att bryta udden av det dolska huvudargument, som Simpli-

<sup>1</sup> De Coelo, 1: 5, 273 a.

<sup>2</sup> De Coelo 1: 5, 273 a.

<sup>3</sup> Jmfr ovan s. 19, samt Physica, 3: 8, 208 a.



kios kallade  $\deltaυσαντίβλεπτον$ , förskräckligt att skåda i ansiktet.<sup>1</sup> Dess tankegång var denna: då det begränsade ständigt äger en gräns blott i förhållande till något annat, som begränsar detsamma, så finnes egentligen alls ingen ändgiltig gräns. Där det ena slutar, tager det andra vid. Detta är gränsbegreppets paradox: att det, för att tala med Hegel, slår över i sin egen motsats, eller att det, för att tala med Avenarius, kräver kollisionen i tanken av tvänne olika apperceptionsmassor. Går gränsargumentet tillbaka på Demokritos, så har denne äran av att ha formulerat själva kärnsatsen i Richard Avenarius' betydelsefulla lära om »terminalfunktionen».

På detta resonemang vill emellertid Aristoteles icke inlåta sig. Här föreligger enligt honom en logisk konfusion. Man har icke hållit tillräckligt skarpt isär de båda begreppen beröras och begränsas, förevar han de tänkare, vilka slagit mynt av denna antitestanke för Apeironläran:  $\tauὸ ἀπτεσθαι καὶ τὸ πεπερανθαι ἕτερον$ <sup>2</sup>. Det första begreppet: beröras, hänsyftar onekligen på något annat, som berör, utgör alltså ett relationsbegrepp; men det andra, att begränsas, är enligt Aristoteles *alls intet relationsbegrepp*, hänsyftar alls icke på något begränsande —  $\tauὸ δὲ πεπερασμένον οὐ πρὸς τι$ <sup>3</sup>. Dess logiska ort är fastmer under kvantitetens kategori ( $\piοοφ$ ), såsom bl. a. Covotti framhållit<sup>4</sup>. Eller med Simplikios mera frejdiga formel:  $\piρὸς ἑαυτὸ τὸ πεπερανθαι$ , att vara begränsad är en bestämning, som uteslutande syftar på saken själv<sup>5</sup>. Och han förtydligar detta under indragande av totalitetsbegreppet. Hur skulle nämligen i detta fall begränsningstanken kunna hänvisa på något utanför totaliteten själv? Denna innebär ju det samtliga och hela, och dess gräns kan omöjligt vara betingad av något utanförfallande, annat:  $\epsilonἰ δὲ τι μόνον ὅλον ἐστὶ καὶ πᾶν τοῦτο, διὰ τί πρὸς ἕτερον περαίνει$ ; frågar Simplikios antitestänkarna och prässar därmed Aristoteles' tanke i besvärande grannskap av ett välbekant vederläggningsargument i beviset för 1:a antinomiens antites.

Dess udd är följande: »Då [nu] världen är en absolut

<sup>1</sup> Se ovan s. 19.

<sup>2</sup> Physica, 3: 8, 208 a.

<sup>3</sup> Physica, 3: 8, 208 a.

<sup>4</sup> AURELIO COVOTTI, Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fin ad Aristotile. Pisa 1897, s. 130.

<sup>5</sup> Simplicii in Physicorum etc., 3: 8, 120 r, 40—45.



helhet, varförutom intet föremål för åskådningen och följaktligen intet korrelat till världen anträffas, till vilket densamma stode i förhållande, så skulle världens förhållande till det tomma rummet vara ett dess förhållande till *intet föremål*. Ett dylikt förhållande . . . . är emellertid ett intet; alltså är världen alls icke begränsad med hänsyn till rummet, d. v. s., den är oändlig med avseende på utsträckningen<sup>1</sup>.

Så drives man då nolens volens över till världsantitesen i kraft av denna relation, vilken ingen relation är. Från relationen till något annat, Plenum eller Vacuum, måste 'gränsen' dock tagas, därest man annars vill hålla på läran om en begränsad värld.

Aristoteles, liksom tesens män, laborera emellertid med den hopplösa uppgiften att sätta gränser med endast *en* apperceptions-massa: ett tankeförsök, vari Richard Avenarius såg den djupaste upprinnelsen till alla de trångmål och paradoxier, som av ålder utmärka läran om en 'världsgräns', samt ett hån mot »terminalfunktionen». — »Ty all verkan av terminalfunktionen, all begränsning beror . . . psykologiskt just därpå, att medvetandet vänder sig bort från en sekundär apperception, tillbakavisande denna, för att sluta syntetiskt med den primärt åsyftade apperceptionen. — Då man emellertid nu icke insett denna psykologiska karaktär hos gränsen, så kunde man fråga efter gränser även i det fallet, då endast en apperception förelåg: nämligen föreställningen om det samtliga varande, vilket såsom »samtligt» dock blott kunde vara ett» . . . och så satt man mitt i antinomikomplexets törnen med dess världsgränser och världsbeginnelser<sup>2</sup>. Då man nu som Aristoteles och hans vapendragare Simplikios trotsar på totalitetstanken samt söker fritaga begränsningstanken från alla relationer till något utanförfallande, begränsande, då har man förbisett den »biapperception», med Avenarius' sakuppfattning, som alltid erfordras för att hålla huvudapperceptionen, »gränsen», uppe — ja, för att överhuvud förknippa någon mening med begreppet 'gräns'. Eller såsom Harald Høffding uttrycker samma

<sup>1</sup> Kr. d. r. Vernunft, 2:a uppl. s. 457.

<sup>2</sup> RICHARD AVENARIUS, Zur Terminalfunktion. Zeitschrift für Positivistische Philosophie, Bd I, 285. Berlin 1913. — Jmfr även min avhandling Kunskapsbiologi och deskriptionsteori hos Richard Avenarius, Lund 1914, s. 35.



tanke: »Intet Begreb kan bestemmes uden ved sit Forhold til andre Begreber, ingen Dom begrundes uden ved sit Forhold til andre Domme. Ethvert Begreb og enhver Dom er et Punkt, hvor Tankens ene Passerben sættes, for at der saa kan søges et Punkt, hvor det andre kan sættes»<sup>1</sup>. Men här kan passarens ben dessvärre ingenstädes sättas. Man får, såsom Kant i 1:a antinomiens antitesbevis klart ådagalägger, ett förhållande mellan ett något och ett intet. Vill man likväl fasthålla vid rummets verklighet men samtidigt undgå att prässas över till antitesen med dess oändliga världsallt, så stå trenne vägar öppna. Antingen måste då världstotaliteten, såsom hos stoikerna, tänkas begränsad och omsluten av det oändliga tomrummet, med de tanquesvårigheter, som därmed äro förknippade; eller också får själva rummet antagas vara ändligt i kraft av sin egen metriska natur, såsom Riemann proponerade och Einsteins relativitetsfysik tagit fasta på med läran om ett ändligt pseudosfäriskt världsrum; eller — den tredje möjligheten — kan världen tänkas innefatta allt rum i sig för att själv i sin ordning befinna sig — ingenstädes (nullibi). Det sista blir i viss mening quand-même-lösningen av frågan om världsgränsen, och till den får man se Aristoteles bekväma sig i 4:e boken av Fysiken — även då under antinomiernas och oändlighetstankens tryck.

## 6.

Den 1:a antinomien inrymmer utom de öppet uttalade oändlighetstankarna om världens begränsning eller gränslöshet i tid och rum även ett par outtalade: om tid och rum nämligen själva äro att fatta som ändliga eller oändliga. Ty dessa frågor kunna icke anses vara entydigt upplagda eller avgjorda, i och med att man biträder exempelvis tesens lära om verklighetens egen utbredning. Visserligen följer tidens och rummets oändlighet utan vidare av antitesens lära om världens oändlighet, men så ej omvänt av tesen och dess världspåstående deras ändlighet. Ty med förklaringen, att världen äger en upprinnelse i tiden

<sup>1</sup> H. HØFFDING, Totalitet som Kategori. En erkendelsesteoretisk Undersøgelse. D. Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, Historisk og Filosofisk Afd. III: 2, København 1917, s. 331.



och en gräns i rummet, är alls intet utsagt om tidens och rummets egen utsträckning. Världsrummets oändlighet kunde sålunda alltfört tänkas sambestå med världsalltets och världsstoffets ändlighet. Detta betecknar enligt Kant rent av en oundgänglig konsekvens av tesen: »Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt nothwendig in dem Unendlichen Leeren»<sup>1</sup>. Det är priset, till vilket man förskaffar sig rätten att tala om en 'världsgräns', och besväras ens eftertanke av detta omätliga *vacuum circumfusum*, med en fackterm från Kants Reflexioner, i vilket världen, eller »materieön», hur stor den än tänkes, krymper samman till en försvinnande masspartikel, så har alltså man att på något sätt söka införa och motivera den radikalare läran om ett ändligt rum. Så har Leibnitz fått göra; så också världsändlighetens modärne förespråkare inom fysiken, Albert Einstein. Den ene för rummet tillbaka på monaderna, deras konstellationer och inbördes ordningar; den andre på förhandenvaron av ett »gravitationsfält». Endast där det gives kraft, gives det rum, förklara emellertid båda och bryta därmed principiellt med den rumsåskådningens intuitiva oändlighet, vilken varit högsta norm för antitestänkarna, från Demokritos till Newton, i denna antinomi.

Hur drager sig Aristoteles ur spelet? Han har förnekat möjligheten av en oändlig kropp såsom både logiskt och fysikaliskt orimlig. Han har försvarat tanken om en 'gräns' utan något, som begränsade. Han har vidare stämplat som en orimlighet, att något finnes, som vore större än οὐρανός; med ett ord: han har biträtt tesens lära om ett ändligt världsallt, en ändlig massa.

Hur ställer han sig till frågan om rumsoändligheten? Lärde han, såsom senare stoikerna och Locke, ett oändligt, bestående rum, försyndade han sig mot sin egen kärnsats, att ingenting, som förlöper i det oändliga, äger verklig existens. Han måste sålunda redan av detta enda skäl avböja läran om rummets gränslöshet, även om hans tanke icke stött sig på det »missförhållande», med Schopenhauers ord, som under världstesens förutsättning bleve rådande mellan den oändliga rymden och det ändliga Alltet, eller med Albert Einsteins uttryck, mellan »materieön» och det absoluta tomrummet, och även om han icke

<sup>1</sup> Anm. till 1:a antinomiens antites.



studsat inför det fullkomligt omotiverade i massans anhopning på just denna punkt av det omätliga rummet och icke på någon annan.

Över denna sista olägenhet har han emellertid med all säkerhet reflekterat, såsom framgår av det 5:e och 'starkaste' av de argument, som i Fysikens 3:e bok framföres till oändlighetslärans förmån<sup>1</sup>. Varför skulle nämligen finnas mera av det tomma här än där? löd inkastet. Och slutsatsen ur detta argumentum indifferentiæ blev denna: fanns massa på ett ställe, fanns följaktligen massa överallt — ὥστ' εἴπερ μοναχοῦ, καὶ πανταχοῦ εἶναι τὸν ὄγκον<sup>2</sup>. Detta skall väl närmast fattas som ett återgivande av äldre antitestänkares uppfattning, men man kan icke se annat, än att Aristoteles till fullo biträder detta resonemang. Därigenom blir förutsättningen blott så mycket orimligare för honom, då den på detta sätt befinnes leda över till den tankevidriga läran om en oändlig kropp. Skall man ge sig det oändliga rummet i våld, menar Aristoteles, så får man också taga läran om det oändliga Alltet på köpet. Då blir där åtminstone följdriktighet i läran, nämligen antitesens konsekvens, till vilken också Demokritos försvurit sig.

Men frågans hjärtpunkt blir, om det 'tomma' på detta sätt finnes, såsom något självständigt, lössprängt från tingen bestående (ss. ett κενὸν κεχωρισμένον), och om man överhuvud kan tala om ett Vacuum inom eller utom världen, vilket senare kunde tänkas begränsa eller omsluta denna. Det är detta Aristoteles förnekar. Han låter rummet ånyo absorberas av kroppen och kringskäras, betingas av denna. Endast där det finnes kropp, finnes rum. Därav följer, att, då kroppen är ändlig, även rummet blir ändligt.

Egentligen vill Aristoteles ersätta rummets begrepp med ortens (τόπος) och ägnar huvudparten av Fysikens 4:e bok åt utforskandet av dennas väsen. Visserligen, betonar han, är det svårt nog att komma underfund med ortens rätta natur: ἔχει δὲ πολλὰς ἀπορίας τί ποτ' ἔστιν ὁ τόπος<sup>3</sup>; ja man kan rent av bringas att tvivla på dess existens. I varje fall råkar man med nödvändighet i förlägenhet i denna fråga: ἀπορεῖν ἀναγκαῖον, in-

<sup>1</sup> Jmfr ovan s. 47.

<sup>2</sup> Physica, 3: 5, 203 b.

<sup>3</sup> Physica, 4: 1, 208 b.



tygar han, οὐ μόνον τί ἐστίν, ἀλλὰ καὶ εἰ ἔστιν<sup>1</sup>. Rummet, eller orten, är således för Aristoteles som för Kant *hæc spinosa quæstio*<sup>2</sup>, och som ett av de mera beaktansvärda törnena framlägger han Zenons kända apori om orten — den rumsapori, vars behandling hos Aristoteles i varje fall erbjuder det största transscendental-dialektiska intresset.

Zenons bevisföring går ut på följande: »Om [nämligen] allt varande är i en ort, så är det tydligt, att även orten befinner sig i en ort, och att detta går vidare i oändlighet» — καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν<sup>3</sup>.

Här finnes tydligen upprännen till en besvärande antites. Om den ena 'orten' vore inpassad i den andra som en rad kinesiska skrin i varandra, skulle rummet i kraft av denna inpassningsserie svälla ut till oändlighet, och därmed anser sig Zenon heltvisst ha eftertryckligt vederlagt dem, som taga rummet på fullt filosofiskt allvar och hävda dess verklighet. Rummet finnes icke.

Aristoteles anser emellertid icke nödvändigt att på detta sätt fortgå i oändlighet. Visserligen medger han, att Zenons inkapslingsapori tarvar någon utredning — ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον<sup>4</sup> —, men man har all utsikt att få bukt med den. Han skiljer först mellan en τόπος κοινός, den för alla ting gemensamma, allt omfattande orten, och en τόπος ἴδιος eller πρῶτος, den särskilda, »första» orten, vilken närmare bestämmes som den omslutande kroppens gräns. Gränsen endast — ej utrymmet innanför gränslinjerna, så lyder den subtila definitionen. Om denna förstahandsort är vidare att märka, att den ingalunda i sin tur behöver vara inkapslad i en andra, denna i en tredje, o. s. v. Ty ingenting hindrar, menar Aristoteles, att den 'första orten' kan finna sig i något annat, utan att detta andra därför själv måste vara en 'ort'. Den 'första orten' kan nämligen finna sig i detta andra på samma sätt som hälsan i värmen eller som värmen i kroppen: såsom dess beskaffenhet eller tillstånd (ἕξις eller πάθος)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Physica, 4: 1, 209 a.

<sup>2</sup> Kant, i Dissertationen av 1770.

<sup>3</sup> Physica, 4: 1, 209 a.

<sup>4</sup> Physica, 4: 1, 209 a.

<sup>5</sup> Physica, 4: 3, 210 b.



Därmed hejdas den rumsliga fortgången från ort till ort. Från den rumsliga åskådningens plan växlas tanken in på ett logiskt stickspår och bringas att stanna: ὥστ' οὐκ ἀνάγκη εἰς ἄπειρον ἵέναι<sup>1</sup>. Här tages nämligen begreppet 'vara i' i en helt annan bemärkelse än vid den rumsliga föreställningen, såsom också framgår av avhandlingen om Kategorierna, kap. 5. Allt rumsligt är då avstruket, meningen blir rent attributiv. »Ty — inskräpper Aristoteles i denna skrift — uttrycket »vara i ett substrat» är icke taget i samma mening som [då] delarna av en sak äro innehållna i denna.» Att denna omläggning från rumsförhållandenas till logikens plan var enda utvägen att komma ifrån ortsaporien, har f. ö. Simplikios mycket bra förstått. εἰ μὲν γὰρ μοναχῶς τὸ ἐν τινι ἐπὶ τοῦ ἐν τόπῳ ἐλέγετο, ἄλυτος ἂν ἦν ἡ τοῦ Ζήνωνος ἀπορία, betonar denne nyplatoniker: »ty om det att vara i något uteslutande utsades med syftning på orten, så vore Zenons apori olösbar»<sup>2</sup>, och Aristoteles medgiver själv, att av alla med uttrycket förknippade betydelser den rumsliga dock är den egentligaste och ursprungligaste (πάντων δὲ κυριώτατον)<sup>3</sup>.

Man kan emellertid spörja, om icke den store logikern vunnit denna lösning av ortsaporien genom en ståtlig μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Så mycket är i varje fall tydligt, att det är obegenheten för Apeiron-tanken och rumsoändligheten, som även här, i fråga om den 'första orten', driver honom att söka smygvägar undan hela denna rätt olägliga inkapslingsserie, varmed Zenon hotade. Ἀνάγκη στήναι, är hans transscendentaldialektiska valspråk.

Detta, då det gäller förstahandsorten, τόπος πρῶτος.

Då fråga blir om den 'allmänna orten' (τόπος κοινός), upprepas samma bannlysning av fortgången in infinitum. 'Orten' bestämdes i kap. 4, 212 a, som den omslutande kroppens gräns, τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος. Finnes sålunda utom ett visst ting ett detsamma omslutande annat, befinner det sig på en 'ort'; i motsatt fall är tinget i ingen ort. Därför kan man enligt Aristoteles omöjligt säga, att världsalltet (ὁ οὐρανός) befinner sig någonstades, då utanför detta icke gives något detsamma omslutande kroppsligt. Jorden befinner sig sålunda visserligen i vatt-

<sup>1</sup> Physica, 4: 3, 210 b.

<sup>2</sup> Simplicii in Physicorum etc., 4: 3, 130 v, 45—50.

<sup>3</sup> Physica, 4: 3, 210 a.



net, vattnet i sin ordning i luften, luften i etern och etern i himmelsgloben, men denna sista befinner sig icke i något annat:  $\acute{\alpha} \delta' \omicron \upsilon \rho \alpha \nu \omicron \varsigma \omicron \upsilon \chi \acute{\epsilon} \tau \iota \epsilon \nu \acute{\alpha} \lambda \lambda \omega$ <sup>1</sup>. Den 'allmänna orten', vari i sista hand allting dväljes, blir därför den yttersta orörliga gränsen av själva himmelsgloben,  $\tau \omicron \tau \omicron \upsilon \pi \epsilon \rho \iota \acute{\epsilon} \chi \omicron \nu \tau \omicron \varsigma \pi \acute{\epsilon} \rho \alpha \varsigma \acute{\alpha} \kappa \acute{\iota} \nu \eta \tau \omicron \nu \pi \rho \acute{\omega} \tau \omicron \nu$ . Utanför denna gräns brista alla rumsliga relationer: där finnes ingen 'ort', intet tomrum, ingen utsträckning — överhuvud intet ( $\pi \alpha \rho \acute{\alpha} \delta \epsilon \tau \omicron \pi \acute{\alpha} \nu \kappa \alpha \iota \omicron \lambda \omicron \nu \omicron \upsilon \delta \acute{\epsilon} \nu \acute{\epsilon} \sigma \tau \iota \nu \acute{\epsilon} \xi \omega \tau \omicron \upsilon \pi \alpha \nu \tau \acute{\omicron} \varsigma$ ). Totalitetsbegreppet uppsväljer allt. Aristoteles' kosmologi kan därför avskudda sig den tomma oändlighetens tankebörd,  $\tau \omicron \mu \acute{\epsilon} \gamma \alpha \kappa \epsilon \nu \acute{\omicron} \nu$ , enligt Leukippos och Demokritos, eller Newtons absoluta rum, »der Raum ausserhalb aller Erscheinungen», varöver Kant på andra motiv bryter staven i Förnuftskritiken<sup>2</sup>. Aristoteles' definition av orten såsom den »omslutande kroppens gräns» bär här sin ränta: där ingen omslutande kropp finnes, finnes heller icke rum eller 'ort'. Rummet överskjuter icke hans ändliga världsallt. Han har definierat sig ifrån det.

## 7.

Aristoteles' radikalt-totalistiska lösning av 1:a antinomiens rumsfråga skulle emellertid icke få stå oemotsagd. Även antitesen skulle ånyo göra sig hörd och bringa till heders Leukippos' och Demokritos' likaledes radikalt-infinitistiska världssatser. Redan i Epikuros' fysik har man gensagan, och hos Lucretius Carus erhåller den diktens och oändlighetsstämningens form. Men det egentliga inlägget följer först senare — med Bruno, och fastän det ligger närmre två årtusenden emellan och tankestämningen blivit färgad av oändlighetsmystik från nyplatonismen och Nicolaus Cusanus, så gå replikerna så kärvt och målmedvetet på teslärorna i Fysikens 3:e och 4:e böcker och anknyta så oförtäckt till demokritiska och epikuriska tankemotiv, att det kan sägas vara både sakligt och historiskt befogat att införliva dem i framställningen. Såsom Bruno låter Elpino säga, är det endast »avhuggna rötter, som slå ut på nytt, misskända sanningar, vilka åter skaffa sig gehör»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Physica, 4: 5, 212 b.

<sup>2</sup> Kr. d. r. Vernunft, 2:a uppl., s. 457, anm.

<sup>3</sup> Om det oändliga Alltet och Världarna, 5:e dialogen.



Man har att hos Bruno särskilja tvenne bevisgrunder för 1:a antinomiens antites: dels

a) en transscendentalästetisk, som utgår från den rena rumsåskådningen och omöjligheten att sätta skrankor för rummet och därför bortom varje gräns fordrar nytt rum, in infinitum; dels

b) en teodicébefryndad och teologisk, vilken utgår ifrån det 'goda'. Är det 'gott', att denna världen existerar, så är det också 'gott', att flera, ja otaliga sådana världsklot finnas till. Men då måste man också antaga rummets oändlighet såsom en nödvändig förutsättning härför. »Ty — låter Bruno sin Filoteo frambara — jag fordrar ju icke det oändliga rummet ... av högaktning för den blotta utsträckningen eller kroppsliga massan, utan på grund av existensvärdigheten hos de i denna möjliga naturerna och kroppsliga arterna, emedan just den oändliga upphöjdheten ojämförligt mycket bättre låter framställa sig i otaliga individer än i ett begränsat antal.»

Detta argument från *De l'Infinito Universo e Mondi. Dialogo 1*, utspringer sålunda djupast av månhet om guds storhet. Världen bör vara en avpassad spegel för hans oändlighet, följaktligen oändlig själv. För diskussionen om antinomierna äger det teologiska oändlighetsargumentet emellertid jämförelsevis ringa intresse, och Bruno har heller icke tagit så skarpt polemiskt sikte på de aristoteliska ändlighetsdogmerna vid upprullandet av denna tankeräcka som vid den första. Här vet han med sig, att han tvinnar vidare tråden från Epikuros och Lucretius; det är expansionstanken, rumsåskådningens potentiella oändlighet, ånyo tagen till intäkt för läran om dess objektiva och aktuella, som nu nyttjas som dialektiskt tillhygge mot den peripatetiska läran om 'orten'.

Denna transscendentaldialektiska uppgörelse går som ett bottenflöde igenom Brunos alla senare verk. Mest energiskt springer polemiken i dagen i de italienska dialogverken, framför allt i *De l'Infinito e Mondi*, första samtalet. Med logikens, humorns och begabbelsens alla medel söker Bruno här komma lärorna från Fysikens 3:e och 4:e böcker till livs: de båda polspetsarna, tesens och antitesens, ha bragts i omedelbar beröring med varandra.

Redan i öppningsreplikerna brister det löst. De båda motpåståendena slungas fram i frågeform:



»ELPINO: Hur skulle det vara möjligt, att Alltet vore oändligt?

FILOTEO: Omvänt, hur skulle det vara möjligt, att alltet vore ändligt?

ELPINO: Menar Ni, att dess oändlighet låter bevisa sig?

FILOTEO: Menar Ni, att dess ändlighet låter bevisa sig?»

Därmed börjar brottningen med Aristoteles' ändlighetsargument — och hårdast far Bruno fram mot τόπος-läran och den därmed förknippade satsen, att Universum befinner sig »ingenstades». Första inkastet från Filoteo blir också denna fråga:

»Om världen är ändlig och hinsides världen intet, så frågar jag eder: var är världen? Var befinner sig Alltet? Aristoteles svarar: 'I sig Självt; den inre välvningen av den första himmelsgloben (convexum principale) utgör den första och allmännaste orten (primus locus universalis), och denna såsom det första omfattande (continens) omfattas av intet annat'.»

Så hade Aristoteles definierat. Den sista eller allmänna orten befann sig icke ytterligare i någon ort; och om världsalltets ruinliga situation kunde icke talas — själv befann detta sig *nullibi*. Skulle man emellertid prätta honom på denna ömtåliga punkt, så bleve svaret heltvisst det Filoteo lägger i munnen på honom: Universum befinner sig i sig självt, i sina egna delar. Bland de åtta bemärkelser, vari en sak kan sägas 'vara i' en annan, upptager nämligen Fysiken, sub 2, även denna: *ὡς τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν*, »såsom det hela i delarna»<sup>1</sup>. Relationsriktningen slår om alltså. I stället för direktionen inifrån och ut träder den motsatta, och Aristoteles är icke ensam om att slå in på denna väg. Hos Charles Renouvier ser man den tillgripen på nytt. »Dans l'hypothèse d'un monde fini», framhåller denne, »les rapports des phénomènes sont intérieurs . . . Où cesse l'existence physique doivent cesser les rapports. Les rapports réels sont tous vers le dedans du monde. Le principe de relativité le veut ainsi»<sup>2</sup>. Men denna transcendental-dialektiska fint att vid en viss gräns låta relationerna slå inåt ådrager sig ofelbart antitestänkarnas anmärkningar, nu som på renässansens tid,

<sup>1</sup> Physica, 4: 3, 210 a.

<sup>2</sup> CHARLES RENOUVIER, Critique de la doctrine de Kant, Paris 1906, s. 37 ff.



och i Brunos dialog måste Elpino under deras tryck bekväma sig till det väsentliga medgivandet, att Aristoteles' lära om världsalltets ort icke kan hållas. »Att påstå, att världen är någonstades under förutsättning, att utom densamma vore intet och dess ort i dess egna delar, skulle åtminstone vara lika stötande som slutsatsen, att Elpino befunne sig på en bestämd ort, emedan hans hand befinner sig på hans arm, hans öga i hans ansikte, hans huvud på hans bål.» Det hela är dock allt fortfarande i rummet, och Bruno låter Elpino förklara, att peripatetikerna fått tillgripa hela denna lära, att universum befinner sig ingenstades, såsom en »hårdnackad undflykt» — »blott för att icke medgiva, att världen är oändlig och att rummet är oändligt».

Däri har Bruno helt visst träffat rätt. Under trycket av oändlighetsantitesen har Aristoteles med största säkerhet drivits till denna quand-même-ståndpunkt, att det Hela befunne sig i sina delar och f. ö. i ingen ort. Annars hade han blivit nödsakad att medgiva, att utanför  $\delta\lambda\omega\mu\pi\omicron\vars \epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\vars$  funnes ett rum — och därmed hade världsändligheten varit uppgiven.

Åter och åter reser Bruno jäv mot nullibi-läran. Den korsar våldsamt rumsåskådningens krav på expansion. Detta är Filoteos ständiga påminnelse i 1:a dialogen:

»Ty den första yttersta himlen skall ju gälla såsom ort blott genom sin inre (konkava) välvning, vilken omsluter den yttre (konvexa) välvningen på den andra... Dock må det förhålla sig med denna yta som det vill — jag skall alltjämt upprepa frågan: vad är på andra sidan av densamma? Svarar han [Aristoteles]: Intet! så skall jag säga, att han blott kan mena det tomma, innehållslösa och det ett sådant tomt, innehållslöst, som själv icke har någon skranka utåt, väl däremot är begränsat inåt. Och detta är mycket svårare att tänka än att föreställa sig, att Alltet vore oändligt och oinskränkt. Ty det tomma rummet kunna vi dock icke undgå, även om vi sätta Alltet såsom ändligt.»

Därmed är Bruno framme vid samma tanke som Kant spelar ut i beviset och anmärkningen till 1:a antinomiens antites: »Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren». På den tanken om ett vacuum circumfusum gick en gång Melissos över från Parmenides ändliga, »välsvarvade» klot till sitt oändliga, homogena Plenum; från



tesen till antitesen, alltså, och Kant hyser själv den största respekt för »das unendliche Leere», vilket i tesens fall måste tänkas begränsa världen: filosofernas vanliga horror vacui. Säkertligen har han med Bruno funnit, att denna världsbild var mera otillfredsställande än t. o. m. antitesens. Det står väl också att läsa mellan raderna både i Dissertationen och Kritiken, att obegripligheten för detta »Unding», detta »inane rationis commentum» — tomrummets oändlighet — skulle ha hållit honom kvar på antitesens ståndpunkt, vilken tidigare varit intagen i »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels», därest icke båda lösningarna blivit illusoriska för honom genom uppdagandet av rumsformens subjektivitet. Rum och företeelser förhålla sig som form och materia till varandra, se anmärkningen till 1:a antinomiens antitesbevis! Endast där det finnes företeelser, finnes det rum, varför »Raum ausserhalb aller Erscheinungen» blir ett rent tanketing, blotta »möjligheten» för uppdykandet av nya, yttre föremål. Så kringgår Kant tankevidrigheten av ett absolut, bestående tomrum, på samma gång som han fritages från nödtvånget att med Aristoteles ponera en gräns för själva rummet, en yttersta, allomfattande 'ort', och därmed bjuda trots mot rumsåskådningens egen expansivitet, dess tänjbara, potentiella oändlighet.

Denna, är det, som Aristoteles satt sig över med nullibiläran men som Bruno med all makt vill trygga. Och även om peripatetikerna vrede frågan åt teologiens håll och gjorde 'gud' till orten för universum — vad vunnas därmed? Ty, invänder Filoteo, även om man uppfattade gudomen såsom den sammanhållande själen för det hela, »så besvarar Du rakt icke frågan om vad som befinner sig utanför, om det som befinner sig hinsides Alltet och utöver detsamma. Och om Du tror, att Du kan urskulda Dig därmed, att varest intet är och icke någonting är, också självklart varken Rum eller Ort eller ett Utom eller ett Hinsides finnes, så skall Du därmed icke ställa mig tillfreds.... Ty det är i sanning omöjligt att med tillhjälp av något sinne eller någon fantasi, även om det skulle finnas ännu andra sinnen och fantasiförmögenheter, på allvar föreställa sig en yta, en begränsning, utanför vilken varken finnes en kropp eller ett tomrum, även om gudomen befunne sig där — perchè è affatto impossibile con qualche senso o fantasia.... possi affermare con vera intentione che si



trove tal superficie, tal extremità, extra la quale non sia o corpo o vacuo». Och i lärodikten *De Immenso et Innumerabilibus* betonas ånyo omöjligheten att antaga en gräns för rummet med följande:

Huic spacio cupiens Stagiraeus fingere finem.  
Promere non potuit, valeant qui sistere, muros;  
Et quaerens ubi sint axis convexa supremi,  
Nulla cum facie, neque corpore contineatur,  
Nec spacio, nec inani, ullo neque de genere horum  
Quod capiat quicquam, vel quod comprehendere possit<sup>1</sup>.

Aristoteles begär det omöjliga av tanken, finner Bruno. Något måste dock taga vid, där Alltet upphör, och enligt Aristoteles' system är detta också fallet: utanför *ὅλυπος ἔσχατος* har man den fulländade aktualiteten: gudomen. Världsgränsen blir samtidigt en *metafysisk* gräns. Härom heter det i dikten: I, IV, vers. 17—20:

Pergo tamen, totum, cupio quoque scire, quid extra est?  
Respondet sensu viduata voce sophista:  
Divinum ens, unum, constans, sine fine beatum,  
Mens sibi sufficiens, nihil indiga, cuncta gubernans.

Här stöter följaktligen fysiskt till andligt, kroppsligt till okroppsligt, tidsligt till evigt, och Bruno har förvisso satt fingret på en ömtålig punkt i systemet, vilken också av ålder vållat kommentatorerna betydande svårigheter; så exempelvis Simplikios och Themistius. I prosakommentaren till sin lärodikt kap. VI, s. 223, ingår Bruno själv på dessa uttolkarnas försök att reda ut trassligheterna och omnämner Gilbertus Porretanus, Avempace hispanus, Averroës, Thomas Aquinas, bland andra.

Men saken är ogörlig, enligt honom. Hur skulle något kroppsligt kunna begränsa det som är kroppsligt? Eller något som icke är yta — en yta? Något som icke är rumsligt — ett rum? Med lärodiktens text, vers 23—25:

Porro dic: fieri quanam ratione potestur  
Ullo ut finitum dicas non corpore corpus,  
Non plano planum, spaciosum non spacioso?

<sup>1</sup> *De Immenso et Innumerabilibus*, I, VI, 1. Ed. Fior., s. 221.



Och i det italienska dialogverket förklarar Bruno till yttermera visso, att man skall få mycket besvär med att göra begripligt, huru något okroppsligt och icke utsträckt skall kunna utgöra orten för något utsträckt: »tu medesimo sarai molto impacciato per farne intendere come una incorporea, intelligibile, et senza dimensione, possa esser luogo di cosa dimensionata . . . » Vare sig alltså Aristoteles påstår, att världsalltet befinner sig ingenstades, eller i sina egna delar, eller i gud, gör han sig saker till motsägelser och får därtill sinnet och inbillningskraften emot sig.

\*            \*

Vilket är då, i sista hand, det dialektiska konstgrepp, varigenom Aristoteles söker undandraga sig den åskådningensnödvändighet (sinnets såväl som fantasiens), som Bruno håller upp emot honom?

Aristoteles, kan man säga, förväxlar det tomma, τὸ κενόν, med det logiska intet, med τὸ μὴ ὂν, liksom tidigare en gång eleaterna. Han uttolkar det som ett rent *nihil negativum*, med ett begrepp från Kants förkättrade »Tafel der Nichtse» (Kritiken, 2:a uppl., s. 348), och tack vare denna sin uttolkning anser han sig ha fått fria händer för tesen. Utanför οὐρανός, totaliteten av allt, finnes intet, ej ens tomrummet.

Även detta har Bruno förstått. I 2:a samtalet av De l'Infinito jämför han Aristoteles och hans förnekelse av tomrummet med den, »som tror sig ha avskaffat tinget själv, därför att han har avskaffat namnet på detsamma. Ty — fortsätter han — vad han avskaffar, därest han överhuvud avskaffar någonting, är det tomma i en bemärkelse, vari det kanske ännu icke togs av någon. Ty de gamle och vi mena med det tomma det, vari en kropp kan vara, och det, som kan innehålla ett ting, och vari atomerna och kropparna äro; och allenast han definierar det tomma såsom det, vilket intet är och vari intet är och intet kan vara . . . »

Gentemot detta *nihil negativum*, detta »tomma föremål utan begrepp», spelar så Bruno ut den likaledes »tomma åskådningen utan föremål» — allt enligt Förnuftskritikens sakuppfattning. För Kant komma emellertid båda uppfattningarna till korta. Aristoteles gör med sin bekännelse till rumstesens våld på åskåd-



ningsformens potentiella oändlighet; Bruno hypotetiserar med sitt votum för antitesen samma rena åskådningsform till ett objektivet bestående världsrum och förvandlar därmed ett *ens imaginarium* till en kosmologisk verklighet. Intetdera kan Kant gilla.

Man kan emellertid uppkasta den frågan: vilken av dessa båda uppfattningar står Kant, trots allt, närmast? Vilken för-  
liker sig bäst med Transscendentaldialektikens mening?

Därtill måste heltvisst svaras: Aristoteles'. Ty låt vara, att för kriticistisk uppfattning det alls icke kan bli tal om någon fast, orubblig gräns för vare sig världsallt eller världsrum, så kommer dock det bestämda förnekandet av ett omätligt, bestående vacuum utom världen det Kantska tänkesättet närmare är Brunos och antitesens ståndpunkt får sägas göra. Det rena rummet, urblåst på alla företeelser, gäller enligt Kritiken som en inbillningsskapelse, ett *ens imaginarium*, vilket man bör akta sig noga för att förgrova till en objektiv, kosmologisk verklighet, såsom Demokritos, epikuréerna, Newton och tidigare han själv hade gjort. Vad man därmed kristalliserar ner till ett receptaculum mundi är samma rena, aprioriska åskådningsform, vari geometriens definitionsskapelser bottna; något som utgör en betingelse, jämte andra, för erfarenhets vinnande men själv aldrig kan bli en fristående erfarenhet; ett *ens imaginarium*, eller »leere Anschauung ohne Gegenstand», fiktivt lössprängd från den fulla, osöndrade erfarenheten.

Har Aristoteles anat något av detta? — och skulle möjligen även i rumsläran kunna påvisas ett sådant »kritizistisches Wetterleuchten», som Gomperz sett glimta i Fysikens tidslära?

Frågan kan förefalla långsökt, men det torde kunna påvisas, att det existerar vissa bestämda likheter mellan Transscendentalästetikens rena, aprioriska åskådningsform och Aristoteles' lära om den »intelligibla materien» — ὅλη νοητή. Begreppet tages av Aristoteles i en vidsträcktare och en snävare bemärkelse, och det är Auguste Mansions förtjänst att klart ha söndrat dem från varandra<sup>1</sup>. I den vidsträcktare bemärkelsen blir varje logiskt släktbegrepp en ὅλη νοητή i jämförelse med artbegreppet och de specifika differenserna, som tillkomma och närmare utforma detsamma; — i detta avseende har den intelligibla materien

<sup>1</sup> AUGUSTE MANSION, Introduction à la Physique Aristotélicienne. Louvain 1913, ss. 80 f.



intet med apriorisk åskådning att skaffa, men väl i sin snävare mening. Då fattas den nämligen som det material, vilket ligger till grund för de matematiska och geometriska konstruktionsbegreppen, och i denna mening motställs den uttryckligen den sinnligt förnimbara materien ( $\sigma\lambda\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}$ ). Den blir kort sagt liktydig med det geometriska rummet<sup>1</sup>, och i denna intelligibla materia individualiseras så de geometriska bilderna ut, i kraft av den skilja sig de olika cirkel exemplaren ifrån varandra, även om de äga samma radie. Visserligen betonar Aristoteles, att de matematiska och geometriska konstruktionsbegreppen äro *abstraktionsprodukter* ur de verkliga, fysikaliska tingen, deras tekniska term är vanligen också  $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\kappa}\ \alpha\varphi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , och detta går väl, om något, stick i stäv mot transscendentalästetikens ledande tankegång? Men han framhåller därjämte, att de äro  $\lambda\acute{o}\gamma\omega\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , besitta logisk förstfödslorett i förhållande till de fysiska tingen. I viss mening äro de stommen i dessa; de ingå i dem, liksom den intelligibla materien ingår och innebor i den sinnliga. Så enligt metafysikens 7:e bok: »Det finnes en sinnlig och en intelligibel materia», heter det där: »Sinnlig är t. ex. koppar, trä och den rörda materien överhuvud, intelligibel däremot är den i den sinnliga kroppen närvarande fast icke såsom sinnlig närvarande, t. ex. de matematiska föremålen»<sup>2</sup>.

Det är nu dessa i de givna sinuliga tingen bergtagna geometriska existenser, som tanken lyfter ut och tillägnar sig genom en  $\alpha\varphi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\varsigma$ -process, en abstraktion, och i denna mening äro de visserligen abstraktionsprodukter:  $\acute{o}\ \mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\kappa}\ \alpha\varphi\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ <sup>3</sup>. Men detta kunde de bli blott därför, att den intelligibla materien på något sätt själv var närvarande i de enskilda, fysikaliska, så eller så formade tingen, och därigenom genomsyrat dem med sin geometri och sina måttförhållanden.

Är detta så fjärran från Kant? Lägga Transscendentalästetikens utredningar icke saken tillrätta på liknande sätt? Kommer geometrien icke in i tingen genom att förnimmelsetoffet,  $\sigma\lambda\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}$ , insmältes i den rena rumsåskådningens form, ordnas och kristalli-

<sup>1</sup> MANSION, a. a. s. 81: »Or cette matière ne peut être que l'espace géométrique».

<sup>2</sup> Met. 7: 10, 1036 a.

<sup>3</sup> Met. 11: 3, 1061 a.



seras ut enligt dess aprioriska lagar? Har Aristoteles icke med införandet av denna intelligibla materia i de fysiska kropparnas värld åsyftat något liknande som Kant, ehuru hans kunskaps-teoretiska abstraktionsförmåga icke är så uppdriven som Kants, och fastän hans filosofiska bildspråk är stöpt mera över substans-begreppets är över funktionsbegreppets förklaringstyp? Lär han icke i själva verket ett rumsåskådningens och geometriens apriori, liksom Kant? Låge nämligen icke redan den geometriska måttbestämmdheten i de fysikaliska kropparna som ett λόγος πρότερον — hur skulle tanken kunna extrahera ut den? Och vad är slutligen denna ἀφαίρεσις, varigenom tanken bemäktigar sig densamma, annat än språnget från den empiriska åskådningens plan till den 'rena' åskådningens? Så förtäljer oss Aristoteles i Metafysikens 11:e bok (kap. 3), huru matematikern härvid går till väga. Innan denne börjar sin undersökning, avstryker han allt sinnligt, så tyngd och dess motsats, hårdhet och dess motsats, värme och kyla, etc., och behåller kvar endast den rena kvantiteten liksom det kontinuerliga av en, två eller tre dimensioner. Men detta är ju, vad Kant finner utmärka den 'rena' åskådningen.

Sålunda ser det ut, som om Aristoteles i blindo varit inne på Transscendentalästetikens vägar och som om denna ὁλὴ νοητὴ, vilken halvt blir fattad som en ingrediens i tingen, halvt som en intelligensens och inbillningens angelägenhet, i den logiska hypostasens genomskinliga form uttryckte detsamma som Kant senare velat säga med sin rena, aprioriska rumsåskådning.

Dock blev det icke till denna sida av Aristoteles' lära om det matematiska och dess kunskapsteoretiska interferens i det fysiska, som man kom att i det följande anknyta. Fastmera var det *abstraktionssidan*, som man tog fasta på. Matematikern vann sina undersökningsobjekt genom en abstraktionsprocess ur det fysiska tinget, hade Aristoteles lärt. Självtändigt bestånd ägde dessa rumsformer, cirklar, kuber, etc., icke. De innebodde i den sinnligt givna cirkeln, kuben, i den tillverkade modellen av trä eller koppar. Utryckta från den reella världen var det ovisst, om de ägde existens eller icke<sup>1</sup>, även om vi alltfort kunde tänka dem. Geometriens, rummets och kvantitetens värld blev därvid en abstraktionens och imaginationens värld. Som sådan kom

<sup>1</sup> Met. 7: 10, 1036 a.



den merändels att gälla inom skolastiken. Ännu hos Suarez, den »siste skolastikern», består denna uppfattning vid makt, och därigenom har den gått i blodet på tänkare, som öst ur hans *Disputationes metaphysicæ*. Detta verk var under Cartesius', Hobbes' och Leibnitz' ungdomstid den filosofiska boken par préférence<sup>1</sup>, och särskilt Leibnitz står ännu i många stycken under dess bann. Att utsträckningen är en abstraktion från det utsträckta, står att läsa på åtskilliga ställen hos honom, liksom hos Suarez; så Erdmanns edition, ss. 240, 691, 692, 739, m. fl. ställen. Det rena matematiska rummet är ett abstractum, en inbillningsprodukt, något rent fiktivt — en synpunkt, som han i sin polemik oavlåtligt gör gällande mot Newton och Clarke. Och hos Leibnitz har den modärna fiktionsteorin sitt värn och fäste, i denna fråga som i andra. Därmed synes bandet knutet bakåt till Aristoteles' lära om de matematisk-geometriska föreställningarna, τὰ ἐξ ἀραιρέσεως. Man får en obruten linje från Aristoteles' abstraktionsgeometri fram till Leibnitz-Vaihingers fiktivt-imaginära rum.

## 8.

Ett ändligt världsallt i ett ändligt rum: detta blir Aristoteles' svar på 1:a antinomiens ena fråga, och i denna punkt följer han Platon och Timaiosmyterna.

Hur besvarar han dess andra: om världsalltets upprinnelse eller evighet i tiden, och den därmed sammanslingrade frågan om tidens egen ändlighet eller oändlighet?

Söker man först upplysningar rörande tiden själv, så inhämtar man av utredningarna i Fysiken och de övriga fysiskt-kosmologiska skrifterna, att Aristoteles obetingat biträder läran om tidens evighet. Här träder han mot Platon och hans lära, att tiden skapades tillika med världen, även om han följer honom i fråga om dess frändskap med talet. I Timaios föreligger en definition av tiden såsom ett oavbrutet fortskridande tal, varmed alltså läres dess potentiella oändlighet *a parte post*. Hos Aristoteles tillkommer dess oändlighet *a parte ante*. Men därjämte

<sup>1</sup> Härom J. BAUMANN, Die Lehren von Raum, Zeit. u. Mathematik, Bd I, Berlin 1868, s. 1.



möter man hos honom den ur transcendental-dialektisk synpunkt intressanta läran om dess sammankoppling med rörelsen — tiden bestämmes såsom »en rörelses tal med hänsyn till det tidigare och senare»: τοῦτο γάρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Det är definitionen å tid i Fysikens 4:e bok<sup>1</sup>. Därigenom bli frågor rörande tid och rörelse sammansmida på ett ouplösligt sätt. Tids- och rörelseantinomierna, vilka även hos de föregående tänkarna, hos Parmenides, Demokritos och Platon, visade sig på det innerligaste sammanhånga med varandra, komma hos Aristoteles att gripa in i varandra på ett utomordentligt sätt. Tid och rörelse kunna icke bräckas i sär. Såväl potentiellt som aktuellt existera de tillsammans<sup>2</sup>. Och därvid representerar rörelsen det objektiva i tidsupplevelsen, talet eller täljandet det subjektiva. Ty det föregående och efterföljande ligger i rörelsen som sådan, medan täljandet förutsätter en själ och en intelligens, ja, alls icke kan tänkas utan: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον, ψυχῆς μὴ οὔσης<sup>3</sup>. För att i fullaste mening kunna tala om 'tid', måste man också kunna tala om intelligens. Tidens »väsen» (τὸ . . . εἶναι αὐτῷ) består nämligen dock av något annat än rörelse; ehuru rörelsen alltfört är en *conditio sine qua non* för varje tidsupplevelse. Om vi psykologiskt icke uppleva någon förändring i vårt inre eller i vår tankegång, så uppleva vi heller ingen tid. När såsom hos sovande inga sinnesförnimmelser inlöpa, förefaller ingen tid att ha förflutit. Utan rörelse ingen tid. Utan själ heller ingen tid. Tiden blir sålunda stadigt förankrad både i det objektiva och i det subjektiva skeendet och uppstår genom ett sammanspelande av båda. Genom att räknas blir det föregående och efterföljande i själva förändringen som sådan tidsbetonat: blir *tal* och just därigenom även 'tid'.

Själva ändlighets- och oändlighetsfrågan beröres för tidens vidkommande på följande sätt:

Då allt, som har tillvaro i tiden, är till såsom ett tal, så kan just därför ett tal tänkas, vilket kvantitativt överskjuter varje tidsligt existerande sak. Talräckans obegränsade fortgång drager tidsräckans med sig. Följden härav blir den, att allt,

<sup>1</sup> Physica, 4: 11, 219 b.

<sup>2</sup> Physica, 4: 14, 223 a.

<sup>3</sup> Physica, 4: 14, 223 a.



som är till i tiden, även omfattas av tiden: διὸ ἀνάγκη πάντα τὰ ἐν χρόνῳ ὄντα περιέχασθαι ὑπὸ χρόνου<sup>1</sup>.

Härmed kunde emellertid på sin höjd tidens oändlighet *a parte post* anses styrkt. Att därjämte oändligheten *a parte ante* måste antagas, söker Aristoteles visa genom en utredning i Fysikens 8:e bok. Han utgår därvid från nuet och tidens kontinuitet och argumenterar på följande sätt:

»Om det [följaktligen] är omöjligt, såväl att tiden finnes utan nuet, som också att man tänker sig den förra utan det senare, och nuet emellertid utgör ett slags mitt (μεσότης τις), i sig tillika ägande såväl början som ände, nämligen en början på den kommande tiden och en ände på den förflutna, så måste med nödvändighet en tid ständigt finnas. Ty den yttersta änden av den sista för varje gång tagna tiden måste ligga i något av de enskilda nuen, emedan man icke kan antaga något i tiden utanför nuet. Då detta nu är såväl början som ände, måste följaktligen med nödvändighet en tid ständigt finnas åt ömse sidor om detsamma», ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφοτέρα εἶναι αἰεὶ χρόνον<sup>2</sup>.

Här har Aristoteles alldeles uppenbart haft en förnimmelse av, att varje gräns för tiden innebär en gräns i tiden, mot en föregående tid. Han har behjärtat det påbändande, expansiva i tidens väsen — den rena åskådningsformens potentiella oändlighet, enligt kriticistiskt uppfattningssätt. Ἄπειρος χρόνος, säger därför Aristoteles, med tillägget, att tiden är överallt och densamma på alla punkter.

Av vikt för antinomikomplexet blir vidare den distinktion Fysiken gör mellan begreppen oändlig tid och evighet. Förändring, växling är tidens lösen, förvisso är det icke för intet Aristoteles definierade tiden som »rörelsens tal». Tiden fräter och förstör, den har förmått sig med förvandlingens alla krafter. I den gives intet förblivande. Därav följer, att det »alltid varande» såsom sådant icke äger tillvaro i tiden — i den »dåliga oändligheten», med Hegels tillmäle; ὥστε φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ<sup>3</sup>.

Detta blir av betydelse för hans behandling av orsaksanti-

<sup>1</sup> Physica, 4: 12, 221 a.

<sup>2</sup> Physica, 8: 1, 251 b.

<sup>3</sup> Physica, 4: 12, 221 b.



nomien. Ty tack vare denna distinktion mellan oändlig tid och evighet, vilken går igen hos Spinoza som en distinktion mellan *duratio* och *æternitas*, kan Aristoteles, såsom sedan skall visas, fresta på att förena läran om världens och rörelsens evighet med läran om orsakskedjans ändlighet. Utan dessa båda dimensioner, tidens och evighetens, skulle detta varit omöjligt.

Tiden är alltså oändlig, i båda riktningarna. Hur förhåller det sig med världen? Äger denna en upprinnelse i tiden eller fanns den ständigt, enligt Aristoteles? Är den *γενητός* eller *ἀγένητος*, med hans egna termer?

Förhandlingarna om 1:a antinomiens tidsfråga föras icke i Fysikens böcker utan i skriften Om Himlen (1: 10—12). Hur påtagligt Aristoteles här förnummit antinomiens udd, därom vittna följande ord: »ty bevisen för det motsatta utgöra svårigheter för det detta motsatta»<sup>1</sup>. Och med typisk följdriktighet återvänder samma bild om domstol, process, parter och skiljedomare, som mötte redan i Fysiken, 3: 6, vid avvägandet av skälen för och mot Apeironläran; i stort sett samma liknelse, som Transscendentaldialektikens Kant tyr sig till. Aristoteles framhåller nämligen nyttan av att nagelfara tidigare tänkares argument i frågan. Därigenom, att man sålunda får höra, vad de båda stridande parterna söka rättfärdiga sig med, blir man bättre förberedd på, vad som av honom själv kommer att ytterligare andragas i frågan: »ty skenet av, att vi härvid såsom frånvarande skulle förlora processen, fölle då mindre på oss; ty de, som till fyllest vilja bedöma sanningen, böra nämligen också vara skiljedomare och själva icke parter i målet»<sup>2</sup>.

I varje fall får det sägas vara symptomatiskt, att samma bild gång på gång återvänder hos Aristoteles och Kant. Det vittnar i sin mån om, att även problemläget är detsamma eller mycket snarligt hos de båda tänkarna. Och just denna fråga om världens upprinnelse eller evighet har Aristoteles i Topiken kännetecknat som en av dem, för vilka vi icke kunna göra oss någon egentlig reda på grund av deras väldighet (*δυντων μεγάλων*) och därför, att vi icke kunna angiva skälet, varför det skulle förhålla sig så eller omvänt (*γαλεπὸν . . . τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> De Coelo, 1: 10, 279 b.

<sup>2</sup> De Coelo, 1: 10, 279 b.

<sup>3</sup> Topica, 1: 11, 104 b. — Jmfr ovan s. 8.



Men detta är även betecknande för de Kantska antinomierna och alla de frågor, vari totalitetstanken inspelar. Även de befinnas vara för stora för förståndet, enligt ett bekant ställe ur Förnuftskritiken.

Hos filosoferna har nu den allmänna meningen varit den, förkunnar Aristoteles, att världsalltet är uppkommet (*γενόμενον*). Men därjämte lära några, att sedan det väl en gång blivit till, det framgent är förblivande (*αἰδίων*); en uppfattning, som Aristoteles finner omöjlig. Att med Timaios' författare påstå, att ett ouppkommet kan förgås och ett uppkommet förbliva, är enligt Aristoteles lika orimligt. Oändligheten a parte ante och a parte post förutsätta varandra, så att det ouppkomna även måste fattas såsom oförgängligt och det oförgängliga såsom ouppkommet; en sak, vilken Aristoteles vill leda i bevis genom en subtil logisk utredning (De Coelo 1: 12, 281 b—283 b).

Transscendentaldialektiskt betonad är särskilt en fråga, som Aristoteles uppkastar i detta sammanhang: »Varför skulle det [= världsalltet] ha förgått just i denna tidpunkt hellre än i varje annan, sedan det förut alltid funnits till, eller uppkommit i denna tidpunkt snarare än i varje annan, sedan det i obegränsad tid icke funnits till?» Där finnes intet talande skäl för att välja den ena tidpunkten framför den andra, vare sig det gäller uppkomst eller undergång. Varför just då? Varför icke tidigare, eller senare? Följden härav blir den, att då tidpunkterna äro oändligt många (*ἄπειρα δὲ τὰ σημεία*), ett vordet och förgängligt skulle ha funnits till en oändlig tid (*δῆλον ὅτι ἄπειρον χρόνον ἦν τι γενητὸν καὶ φθαρτὸν*)<sup>1</sup>.

Att denna tankegång som en basso continuo ligger under de olika bevisen för världsevigheten hos Aristoteles, har undgått Zeller, i hans tämligen flyktiga analys av beviskedjan från 1:a boken av De Coelo. I denna ser han blott en skäligen formalistisk »Erörterung» av den tanken, att blott det kan hava haft en begynnelse i tiden, som enligt sin natur medgiver obefintlighet, liksom blott det kan besitta oändlig varaktighet, vars natur utesluter obefintlighet — en utredning, som till på köpet vitsordas såsom snarare fördunklande än upplysande<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> De Coelo, 1: 12, 283 a.

<sup>2</sup> EDUARD ZELLER, Vorträge u. Abhandlungen, 3:e Sammlung, Leipzig 1884, s. 8



Hade detta varit huvudtemat i beviset, så skulle Aristoteles' inlägg fallit utanför den stora strömfåran i frågan. Visserligen låter han sitt bevis gälla både oändligheten *a parte ante* och *a parte post*, men man ser genast, att han arbetar med samma *argumentum indifferentiæ*, som kan följas från Parmenides' bevis för världens evighet fram till Kants. Parmenides efterlyste förgäves det »tvång», i kraft varav världen skulle ha uppstått snarare i den ena tidpunkten än i den andra, lärde därför dess evighet. Antingen har Alltet funnits till av evigt eller också finnes det icke alls: ἢ πάνπαν . . . ἢ οὐχί<sup>1</sup>. Antitesernas Kant kunde i den 'tomma' tiden före världens uppkomst icke upptäcka »någon som helst särskiljande betingelse för tillvaro framför icke-tillvaro» och förkastade därför tesen. Till och med Leibnitz, som annars är tesernas svurne, tvingas medgiva, att de som antaga en sådan tom, självständigt existerande tid före världsskapelsen, därmed stå svarslösa inför antitesens anhängare. — »Ty då Gud icke gör något utan grund och alls ingen grund kan angivas, varför han icke skulle ha skapat världen tidigare, så följer därav, att antingen har han icke skapat någonting alls eller också har han frambrakt världen före varje tidpunkt, som kan angivas, och det vill säga, att den skulle vara evig . . . »<sup>2</sup>. Alternativet blir alltså även då: ἢ πάνπαν . . . ἢ οὐχί.

Mest energiskt och med avstrykande av all teologi har detta antitesargument likväl arbetats ut av Schopenhauer, i hans »Fragment till filosofiens historia». Varför har den världsbegynnelse, som tesen påstår, icke inträtt tidigare? — och berättigandet till denna »så olägliga fråga», anmärker Schopenhauer», framgår därur, att den första början just som sådan icke förutsätter någon densamma föregående orsak och just därför lika fullt hade kunnat inträda trillioner år tidigare. Behövde den emellertid ingen orsak för att inträda, så hade den heller ingen anledning att vänta på någon, måste följaktligen ha inträtt redan oändligt mycket tidigare, då intet fanns, som kunde hindra densamma . . . Därför, hävdar Schopenhauer, kan man aldrig, i vilken tidpunkt man än behagar sätta den, inse, varför den icke skulle ha funnits

<sup>1</sup> DIELS, Fragmente der Vorsokratiker, fragment 8, vers 11. — Jmfr även min studie Kring Antinomierna etc., ss. 23 ff.

<sup>2</sup> Brevväxlingen med Clarke, 4:e brevet, § 15. — Jmfr även min studie Kring Antinomierna etc., s. 23—25.



till redan ofantligt mycket tidigare. Detta skjuter den följaktligen ständigt längre tillbaka»<sup>1</sup> . . . . och vi hamna så i antitesens lära om ett världsallt utan upprinnelse i tiden, vilken även utgör målet för Aristoteles' bevisföring i ämnet.

Sålunda möter man också i De Coelo's yrkande på antitesen det stora standardmotivet för satsen om världens oändlighet i tiden: argumentet *ex ratione insufficienti* eller *indifferentiæ*, och han prövar dess egg även på motståndare. Man finner det använt i 8:e boken av Fysiken, vid en kritik av Anaxagoras' kosmogoni. Denne hade nämligen löst världsupprinnelsens fråga genom en kompromiss mellan 1:a antinomiens antites och 3:e antinomiens tes. På tidens oändlighet kunde han ingenting pruta — och *ex nihilo nihil fit*. Före världsdaningen och rörelsens ingång i stoffet tvangs han därför att ponera en tid av obruten kosmisk vila — en av evighet bestående homogen blandning av 'världsfröna'; f. ö. ett antagande, vartill Dührings »verklighetsfilosofi» drivits på nytt, nu visserligen i kraft av »antalets lag.» Detta betecknar emellertid hos båda tänkarna ett halvt medgivande åt 1:a antinomiens antites: stoffet, fast icke världsförloppet, stämplas som evigt. Så tillträder, vid en viss tidpunkt, krets-rörelsen, lärde Anaxagoras, samt med denna isärskiktning och världsbildning, allt i enlighet med 3:e antinomiens tes. »Ty denne påstår — har Aristoteles antecknat om honom —, att sedan allting var tillsammans och befann sig i vila sedan oändlig tid (*ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον*), alstrar Nūs en rörelse inom detsamma och skiktat det i sär.»

På samma sätt enligt Dühring. Samma primärhypotes för med sig samma subsidiärhypotes: rörelseräckans regressiva ändlighet leder även nu till perspektivet av ett homogent, åtskillnadslöst, orörligt Vara. Av bestämda antalets lag följer nämligen oundvikligen, anser Dühring, »att alla periodiska naturprocesser måste hava haft en början, och att över huvud all differensbildning . . . inom varje art pekar tillbaka på ett första led. Alla naturens mångfalder, som följa efter varandra, måste i enlighet härmed anses äga sin rot i ett med sig själv likartat tillstånd» — frusenheten, »die völlige Sichselbstgleichheit», är den enda utvägen att utan försyndelser mot antalets lag omfatta

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, Parerga u. Paralipomena. T. 1, S. 131. (Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe).



världsevigheten<sup>1</sup>. Identiteten skall sålunda frälsa oss från den oändliga regressens, den oändliga successionens och det oändliga differensspelets intellektuella vråddjup. Ty det bör väl märkas, att nödvändigheten att tänka sig allting antalsbestämt och alla världsräckor avklippta alls icke får inkräkta på satserna om tillvarons (= massans eller materiens) oblivethet. »Sogar die Ewigkeit einer noch nicht in Differenzen spielenden Natur» förliker sig väl med denna allmänna ändlighetslag (Cursus s. 65).

För Dühring står sålunda denna osöndrade, stela, aldrig uppkomna massa som den kosmologiska tankens yttersta kvot. En samtidig, rörelselös mångfald före all succession och all rörelse är enligt verklighetsfilosofien en tanke, vilken endast den intelligens kan avvisa, . . . »der in der Selbstverstümmelung seiner Zeugungskraft den Gipfel der Weisheit sieht» (s. 79). Och denna successionslösa mångfald är dräktig med världen. Liksom hos Anaxagoras gäller även här paradoxen, att 'allt är i allt'. 'Rötterna', säger visserligen Dühring; homöomerierna, 'fröna', säger Anaxagoras. Skillnaden är av oväsentlig terminologisk art. Dessa 'rötter' till all mångfald brista emellertid fram, denna eviga jämvikt rubbas genom en »störning» (Cursus s. 80) — Dühring äger intet annat namn för denna ursprungliga spontaneitetsakt, som Anaxagoras tillskrev sin Nūs. Identiteten spränges i åtskillnad, vilan i rörelse, samtidigheten i succession: *incipit Motus!*

Detta är, vad Aristoteles för sin del bestämt måste jäva, och hans argumentering drabbar såväl Anaxagoras som hans ofrivillige transscendentaldialektiske dubbelgångare i nyare tid, Dühring. Hur skulle något kunna vila under en obegränsad tidrymd och därpå försättas i rörelse, utan att det finnes någon διαφορά, säger Aristoteles, eller särskiljande omständighet, varför det hellre skulle ske då än nu? —: τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον<sup>2</sup>.

Inkastet kommer det Kantska antitesbeviset och dess efterlysande av »irgend eine unterscheidende Bedingung» så nära som möjligt, liksom den enda skillnaden mellan det stora De Coelo-beviset och Transscendentaldialektikens bevisgång blir den, att Aristoteles tager upp även frågan om världsoändligheten a

<sup>1</sup> Cursus d. Philosophie, Leipzig 1875, s. 64 f.

<sup>2</sup> Physica, 8: 1, 252 a.



parte post samt sätter spets på indifferensargumentet med en vederläggningstanke, hämtad från möjlighetsbegreppet. Om nämligen alla tidpunkter gälla lika i fråga om uppkomst och undergång, så framgår därav, icke blott att »under en oändlig tid ett vordet och förgängligt var till utan även att ett och samma under en obegränsad tidrymd besatt möjligheten både att vara och att icke vara: ὥστ' ἄπειρον χρόνον τοῦ μὴ εἶναι καὶ τοῦ εἶναι εἶναι δύναμιν<sup>1</sup>. Detta innebär en stingande motsägelser. Därför måste Universum fattas såsom tillika ouppkommet och oförgängligt. 2:a boken av skriften Om Himlen öppnar Aristoteles också med att fastslå följande kosmologiska satser: Världsalldet har varken uppstått eller kommer det att gå under, det äger varken begynnelse eller ände i tiden (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντός αἰῶνος), utan, såsom texten majestätiskt avkunnar, . . . »i sig själv innesluter och omfattar det den oändliga tiden<sup>2</sup>».

Så lyder Aristoteles bekännelse till 1:a antinomiens tidsantites, och den avger ett nytt och oförtydbart vittnesbörd om betingelsetankens inspelande i denna världsantinomi och om de »dynamiska» frågornas interferens i de »matematiska».

## 9.

Har Aristoteles alls ingen befattning tagit med den rena orsaksantinomien utan endast varnat tillfogningsantinomien (ἄπειρον κατὰ πρόσθεσιν) och delningsantinomien (ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν)?

För en sådan uppfattning gör Theodor sig till tolk. I sin avhandling »Der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles» (Diss.) visar han sig mycket slagen därav, att Aristoteles i Fysikens 3:e bok icke tagit fasta på orsaksantinomien, och detta så mycket mer, som rörelsens begrepp tyckes fordra kausalfrågans upprullande<sup>3</sup>. Den 3:e antinomien skulle alltså enligt denne författare alls icke ha funnits till för Aristoteles — och dock äro Fysikens 7:e och 8:e böcker, liksom Metafysikens 2:a

<sup>1</sup> De Coelo, 1: 12, 283 a.

<sup>2</sup> De Coelo, 2: 1, 284 a.

<sup>3</sup> a. a. s. 35.



och 12:e bräddfulla av denna antinomi: rörelseräckans eller rörelsegrundernas antinomi; *kinäsisantinomien*, som den i det följande skall benämnas.

Kausalitetstanken uppträder annars månghövdad hos Aristoteles och man kunde här med en Schopenhauer-rubrik verkligen tala om en »vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde», Αἰτίαι δὲ τέσσαρες, heter det också i *Analytica posteriora* (2: 11). Så även i *Metafysiken* (1: 3; 5: 2). De fyra slagen av orsaker eller 'grunder' äro då: materialgrund, formalgrund, rörelsegrund och ändamålsgrund, sedermera i den skolastiska litteraturen bokförda som *causæ materiales*, *formales*, *efficientes* och *finales*. Flera arter av orsaker än dessa känner ej Aristoteles, och för alla fyra räckorna biträder han tesens krav på ändlighet, liksom han även i premissräckans antinomi fann nödvändigt att göra halt vid vissa högsta axiom. 'Ανάγκη στήναι alltså, även här.

I 2:a boken av sin *Metafysik* bekänner han färg på denna punkt. »I varje fall — förklarar han —, så mycket står fast, att det gives en översta grund och att grunderna för det som är icke kunna sträcka sig i det oändliga, varken i mening av en oändlig räckä eller i mening av oändligt många slag av grunder. Ty vad närmast angår materien såsom grund, så är det uteslutet, att det ena uppstode ur det andra, i det oändliga, exempelvis att det organiska uppstode ur jord, jord ur luft, luft ur eld, utan att det gäves en avslutning härpå. Likaså är det fråga om den rörande orsaken uteslutet, att t. ex. en människa försattes i rörelse av luften, denna av solen, denna genom striden utan ett avslutande led<sup>1</sup>»

Först förnekas alltså här, att materialorsakerna bilda en oändlig räckä; sedan, att rörelseorsakerna göra det, och klarare kan man knappast deklarerä för 3:e antinomiens tes, försåvitt denna stadgar, att en kausalitet måste antagas, »varigenom något sker, utan att orsaken därtill i sin ordning vore bestämd av en annan föregående orsak enligt nödvändiga lagar...»<sup>2</sup>.

Vad som gäller för stofforsakernas och rörelseorsakernas räckä, gäller även för finalorsakernas. Den teleologiska serien måste fattas såsom ändlig: »Även här, förklarar *Metafysiken*,

<sup>1</sup> Met., 2: 2, 994 a.

<sup>2</sup> Kr. d. r. Vernunft, beviset för 3:e antinomiens tes.



kan det icke fortgå så i oändlighet, att promenaden tjänade hälso-syftet, detta lyckosyftet, lyckotillståndet åter i sin tur ett annat syfte och att så ständigt det ena funne sitt ändamål i ett annat»<sup>1</sup>. Man måste stanna vid ett översta ändamål, »vilket icke är medel för annat utan för vilket allt annat är medel». Fortgången in infinitum skulle nämligen fullkomligt spränga syftesperspektivet. I syftessättningen ligger omedelbart gränsen, målet som avses.

Säkerligen berör Aristoteles härmed sakliga och språkliga sammanhang av bestämd betydelse för grekiskt-klassisk tankegång. För hellensk livssyn förefanns ett djupt förvantskap mellan πέρας, gränsen, samt τέλος, ändamålet, liksom mellan deras motsatser; — ett begreppsband, vilket även gjorde dem så gott som språkligt synonyma. Bäst skönjer man det hos Platon, i Philebos-samtalet. Det obegränsade stämplas där utan vidare såsom det ofullkomliga och ett mål umbärande — såsom ett ἀταλές —, i motsats till det begränsade, vilket uppfattas såsom ett τέλος, ett mål och ett οὐ ἔνδεα<sup>2</sup>. Och i Metafysiken spinner Aristoteles vidare på denna tråd med följande definition: »Gräns kallas det yttersta av varje ting...; vidare vad som är formen för storhet eller det som har storhet, samt *målet för allt*. Sådant är det, vartill en handling eller rörelse syftar, ej det, varifrån det kommer»<sup>3</sup>.

Infinitister och finalister äro sålunda fiender av begynnelsen, eller, annorlunda utsagt: infinisterna måste *eo ipso* bli mekanister. Denna naturliga samgång mellan oändlighetslära och mekanism, ändlighetslära och teleologi, har Aristoteles heltvisst insett, såsom framgår av antydningar i Metafysikens 2:a bok. »Gåves intet sådant sista led, så gåves överhuvud ingen ändamålsorsak. Fastmer, de som sätta fortgången i oändlighet, upphäva därmed, sig själva ovetande, fullständigt det ändamålsenligas begrepp»<sup>4</sup>. Ett oändligt strävande sådant Fichte känner och talar för, vore enligt aristoteliskt sätt att se både logiskt och psykologiskt orimligt; det vore rena rama oförnuftet och kunde endast tänkas hos

<sup>1</sup> Met., 2: 2.

<sup>2</sup> Härom AXEL HERRLIN, Till ändamålsbegreppets historik, Lund 1900, s. 75, samt anm.

<sup>3</sup> Met., 4: 17, 1022. — Stället anført efter Herrlin. Kursiverat här.

<sup>4</sup> Met., 2: 2, 994 b.



sinnesförmörkade. Även i denna punkt ha ändlighetsfilosofer följt honom, upp i våra dagar. Så exempelvis Renouvier. Oändlighetstanken blir enligt denne tänkare icke blott motsäggande utan även omoralisk. Den gör svart till vitt, även inom moralen<sup>1</sup>.

Men ej nog med, att den oändliga fortgången upphäver finaliteten och lamslår viljan: den upphäver själva vetandet därjämte. Vetenskapen syftar nämligen överallt till principer, första led och yttersta delar (Met., 2: 2, 994 b); utan dem kan tanken ej tänka, äger den inga startpunkter för sin verksamhet. »Ty hur skulle det vara möjligt att tänka det, som fortlöper i det oändliga?» — framkastar en text (ibid.). Av detta skäl måste även formalorsakernas räcka bli ändlig, och därmed har Aristoteles avhuggit, en för en, de fyra orsaksräckor, som genomkorsa världen och skeendet. Ingen bär εἰς ἄπειρον.

Av dessa kausalkedjor framställer emellertid rörelseräckan den renaste kausalräckan och den, som tillväller sig största intresset ur kosmologisk synpunkt. Den kommer av alla den mekaniska orsaken närmast, och nyare forskare ha fäst vikt vid, att Aristoteles i vissa texter fattar rörelseorsaken såsom identisk med naturnödvändigheten. Så i avhandlingen om Djurens alstring, 5: 8, vari talas om sådant som händer μὴ ἔνεκα τοῦ ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης καὶ διὰ τὴν αἰτίαν τὴν κινητικὴν<sup>2</sup>. Nödvändigheten sammanföres här med rörelseorsaken och båda motställas bestämt finalorsaken. Och även om Aristoteles långt ifrån alltid kan hålla frågan efter rörelsen och dess härkomst skarpt i sär från de andra kausalfrågorna, så är det alltid för honom av stor betydelse att få utrett, ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις, varifrån rörelsen härleder sig. Särskilt i Fysiken blir detta ett intresse av första ordningen, då alla förändringar, kvantitativa såväl som kvalitativa, föras tillbaka på den ortsliga rörelsen.

Orsaksantinomien blir därför hos Aristoteles på goda grunder en kinäsis-antinomi: en fråga, om rörelseorsakernas räcka spänner sig i det oändliga eller om ett första led gives, och under samma form, som en fråga om kinäsis' uppkomst, hade orsaksantinomien gjort sig förnummen hos både Anaxagoras och Platon<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Jmfr HARALD HÖFFDING, *Moderne Filosofer*, 1904, s. 75.

<sup>2</sup> Jmfr utredningen hos OCTAVE HAMELIN, *Le Système d'Aristote* Paris 1920, s. 271.

<sup>3</sup> Här om antydningar i min studie *Kring Antinomierna etc.*, ss. 29—31; 53—58.



Det är väl även ögonskenligt nog, att hans egen kinäsislära, smärre avvikelser till trots, bottnar i Platons samt i den naturfilosofiska tradition, Platon öser ur: den som söker rörelsens upphov i det andliga, i själen eller i förnuftet.

Denna tankeådra går långt tillbaka i grekisk spekulatation. Enligt uppgifter hos Stobæus skulle redan Tales ha fattat själen som rörelseprincip: *Θαλῆς ἀπεφύνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν ἀσικίνητον καὶ αὐτοκίνητον*<sup>1</sup>. En snarlik uppfattning tillskrives även Alkmaion från Kroton, vilken jämförde själens rörelse med solens oavbrutna vandring över himlavalvet<sup>2</sup>, och från honom kan Platon ha upptagit detta självrörelsemotiv, som han närmare utvecklar i Faidrosmyten (245 C), i beviset för själens odödlighet. Själen, förkunnar Sokrates där, är icke blott själv stadd i oavlätlig rörelse utan är även källan och upphovet till rörelse för allt övrigt — *ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις, ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως* — och i Timaios' berättelse om världssjälen dragas de kosmiska konsekvenserna av denna rörelselära.

Den fullständigaste behandlingen av problemet möter man emellertid i Lagarna, 10:e boken, 893 B—899 D. Under formen av ett bevis för satsen, att själen är 'äldre' och ursprungligare än allt kroppsligt, behandlas här frågan om rörelsens arter och upphov. Liksom då Platon i Timaios framlägger beviset för världsalltets uppkomst, börjar han även nu med en åkallan av gudarna och varskor därigenom om vikten och betydelsen av den följande utredningen. — »Välän då, om vi någonsin hade anledning att anropa någon gud, så är det nu», utbrister Atenaren och förlitande sig till det gudomliga biståndet »som till ett starkt rep», *ὥς τινος ἀσφαλοῦς πείσματος*, ger han sig med Kleinias omedelbart i kast med det svåra rörelseproblemet.

Man får sålunda (894 D) veta, att i fråga om rörelsen har man att särskilja »högst» 10 arter, av vilka dock endast de två sista äga avgörande betydelse för det uppkastade problemet och för antinomifrågan. I båda skall man emellertid igenkänna rörelsetyper från Fysikens 7:e och 8:e böcker, liksom de å andra sidan beteckna de båda kinetiska motsvarigheterna till orsaksantinomiens antites och tes.

<sup>1</sup> Ecl. phys. I, 49. — Dox. Gr. 386 b 1.

<sup>2</sup> Diog. 8: 83. — DIELS, Vorsokratiker, 1: 14 A, 1.



Som den 9:e kinäsisarten upptages nämligen den, . . . »som visserligen kan röra annat men aldrig sig själv» — ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα ἑαυτὴν (= rörelseorsaken, vilken själv i sin ordning är verkan) och såsom den 10:e den, »vilken ständigt kan såväl röra sig själv som annat» — ἡ δὲ ἑαυτὴν τ' ἑαυτὴν καὶ ἕτερα δυναμένη (= rörelseorsaken, vilken icke i sin ordning är verkan). På Atenarens fråga, vilken som är den yppersta och starkaste av dessa 10 rörelsearter, gemämler Kleinias: naturligtvis den 10:e, den som kan röra sig själv. Denna befinnes vara de andra oändligt överlägsen, μωρίῳ ἀνάγκῃ που φάναι διαφέρειν, och skiljer sig från alla övriga. »Enligt begreppet» är den också den första såväl med avseende på uppkomsten som på kraften, πρῶτον γενέσκει . . . καὶ ῥώμῃ κατὰ λόγον (894 D).

Närmast efter denna följer den 9:e rörelsearten — rörelseorsaken, vilken visserligen själv är verkan men dock i stånd att försätta andra ting i rörelse, eller antitesens orsakstyp.

Att man med uteslutande sådana rörelseled skulle vara hänvisad till en regress in infinitum, har Platon till fullo insett. Till yttermera visso utvecklar han antitesens orsaksperspektiv i vad som närmast följer och motställer det därvid tesens. Följande frågor bli av Atenaren framkastade: — »När ett ting förändrar ett annat och detta i sin ordning ständigt ett annat, skall då av dessa någonsin något vara det, som allra först framkallade en förändring (ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλλῃ καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον ἑαυτὴν, τῶν τοιούτων ἄρα ἔσται ποτέ τι πρῶτον μεταβάλλον)? Och huru, så snart det röres av ett annat, skall då detta någonsin vara det första av dem, som framkallade en förändring? Detta är ju omöjligt. Men om det, som rör sig själv, förändrar ett annat, detta i sin ordning ett annat och därigenom uppstå tusende och åter tusende av rörda ting, skall det då givas en annan början för den samtliga rörelsen av dessa än förändringen hos det som rör sig själv? (. . . μὴν ἀρχὴ τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης ἄλλῃ πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολῇ) <sup>1</sup>.

Sammanfattande utredningens trådar förklarar så slutligen Atenaren:

»— Följaktligen skola vi påstå, att begynnelsen för alla rörelser och den första, vilken såväl har inträtt i de stillastående

<sup>1</sup> Nomoi, 894 E, 895.



tingen som också äger rum i de rörda, med nödvändighet är den som försätter sig själv i rörelse, den älsta och mäktigaste förändringen av alla, att däremot den av ett annat förändrade men som försätter ett annat i rörelse är den andra (i ordningen)<sup>1</sup>.

Denna 1:a, »älsta och mäktigaste» rörelse identifieras vidare med själen. Begreppet själ och begreppet självrörelse sammanfalla ( $\psi\upsilon\chi\eta$  blir liktydigt med  $\tau\eta\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \kappa\iota\nu\epsilon\iota\nu\ \kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\nu$ )<sup>2</sup>. Och Kleinias instämmer i, att det till fullo blivit bevisat, att »själen av alla ting är det älsta, alldenstund den ju blivit upphövet till all rörelse».

I denna utredning har man tesens och antitesens båda orsakstyper klart och karaktäristiskt tecknade; i  $\alpha\upsilon\tau\omicron\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ -begreppet (eller den »första» och älsta rörelsearten): den »absoluta spontaneiteten» i kriticismsens mening; i den »andra» rörelsearten: den »subalterna» orsaken, vilken ständigt pekar vidare. Båda orsakstyperna skola gå igen hos Aristoteles, ehuru han går ett steg utöver  $\alpha\upsilon\tau\omicron\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ -begreppet och icke är benägen att tillskriva själen självrörelse. Tvärtom, denna uppfattning utsättes i avhandlingen Om Själen för en besvärande och drastisk kritik<sup>3</sup>. Själen kan omöjligen vara underkastad rörelse, kan varken försättas i sådan av sig själv eller av något annat<sup>4</sup>. Det verkliga drivhjulet för rörelse är för individen värdet, det praktiskt goda, för universum  $\tau\omicron\ \pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$  — i båda fallen emellertid någonting, som själv står utanför all rörelse (ett  $\alpha\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu$ )<sup>5</sup>. Allt med självrörelse utrustat — som av de kosmiska tingen himmelsgloben,  $\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$  — får sina impulser från den Förste Röraren, vilken själv orörd inducerar all rörelse i världen.

Regressen till detta  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$  sker i Fysiken, 8:e boken, kap. 5. Därvid skiner det fullt tydligt igenom, att denna regress från rört till rörande ända upp till den Förste Röraren är en kausalitetsregress — förmågan att absolut begynna en rörelse tillerkännes blott detta sista led i räckan, och räckan brytes endast därigenom, att detta led förklaras *själv orört* vara orsak till all rörelse.

<sup>1</sup> Nomoi, 895 B.

<sup>2</sup> Ibid., 896 A.

<sup>3</sup> De Anima, 1: 2—1: 4.

<sup>4</sup> Ibid., 1: 4.

<sup>5</sup> Ibid., 3: 10.



Hur rent orsaksförhållandet blivit fattat i kinäsisproblemet, ser man av Fysikens 7:e bok. Där blir nämligen, kap. 1, följande kardinalsats fastslagen: allt rört måste med nödvändighet försättas i rörelse av något, därest det icke har rörelsekällan i sig själv: ὅτι παντὶ τῷ κινούμενῳ ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι· εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται<sup>1</sup>. Detta är då de båda tankemöjligheterna, tesens och antitesens. Som satsen här blir framställd, äger den närmast karaktär av postulat, och detsamma gäller den sats, vilken innehåller själva tesen, själva förnuftskravet, i kinäsiantinomien.

Denna formulerar Aristoteles så:

»Enär allt, som äger rörelse, nödvändigt måste försättas i rörelse av något..., och då det rörande i sin ordning försättes i rörelse av ett annat likaledes rört, och detta åter av ett annat, o. s. v., så är det nödvändigt, att ett första rörande gives och att detta icke kan fortgå i det oändliga: ἀνάγκη εἶναι τι τὸ πρῶτον κινεῖν, καὶ μὴ βαδίζειν εἰς ἄπειρον»<sup>2</sup>.

Detta 'första rörande' (τὸ πρῶτον κινεῖν) betecknar alltså slutpunkten i rörelseorsakernas räck, »le point d'arrêt de la pensée», med Renouviers nyckelord, »le point d'attache», med Schopenhauers. Aristoteles vill icke låta tanken fortgå in infinitum i serien av rörelseorsaker och både i Metafysiken och i Fysiken klandrar han Leukippos och Demokritos, därför att dessa lärt en sådan oändlig räck av rörelseled utan att göra sig omak med att angiva »principen», arkä, för denna<sup>3</sup>. Detta är dålig filosofi och skänker ingen förklaring; man ställes blott inför ett »réculément infini des problèmes», såsom Renouvier skulle ha uttryckt saken. Icke nog med, att rörelsens upprinnelse lämnas oförklarad: själva antagandet befinnes vara motsägelsefullt. Detta vill Aristoteles ådagalägga förmedelst ett apagogiskt bevis, av de Kantska tesernas typ. ἡ δὲ δεῖξις διὰ τῆς εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῆς πρόεισιν, anmärker också Simplikios<sup>4</sup>.

Beviset är detta:

Om man antoge en oändlig serie av rörande orsaker —

<sup>1</sup> Physica, 7: 1. Bekk. ed. minor. s. 123.

<sup>2</sup> Ibid., s. 124.

<sup>3</sup> Met., 1: 4, 985 b. — Physica, 8: 1, 252 a. — Jmfr min studie Kring Antinomierna etc., s. 41.

<sup>4</sup> Simplicii in Physicorum etc., 7: 1, 243 r, 50—55.



antitesens ståndpunkt —, så skulle enligt Aristoteles följden bli den, att man tvunges antaga, att något på ändlig tid genomlupen en oändlig rörelseräcka. Detta är emellertid enligt utredningar i 6:e boken en omöjlighet, alltså faller förutsättningen; alltså måste rörelseorsakernas räcka vara ändlig och ett första rörande led antagas<sup>1</sup>.

Detta anger huvudgången.

Närmare besett vänder sig emellertid beviset kring tvenne axlar.

Den ena är tiden. Aristoteles utgår ifrån, att orsaken och dess verkan äro samtidiga eller, som han formulerar saken, att det rörandes och det rörda rörelse uppstå samtidigt (*ἅμα γίνεσθαι τὴν τοῦ κινουμένου καὶ τὴν τοῦ κινουέντος κίνησιν*). Därigenom får Aristoteles sitt egentliga vederläggningsargument i händerna. Fortplantningen av rörelsen avspelar sig då på samma begränsade tid, antingen rörelseleden äro tvenne eller oändligt många.

Men ingenting hindrar, lyder hans självinvändning, att en oändlig rörelse genomlöpes på en ändlig tid, därest det blott är fråga om rörelsesumman hos en mängd olika ting: *ἅμα δὲ πολλὰ κινεῖσθαι οὐκ ἀδύνατον*<sup>2</sup>. Man kunde då tänka sig, att en oändlig mängd ting samtidigt befunne sig i rörelse på olika orter, och att den samtliga rörelsesumman under ett visst tidsrum vore oändlig.

Då välves beviset över på sin andra axel: kontinuiteten av rörande och rört. All verkan är närverkan. Det ena rörelseledet kan nämligen försätta det andra i rumslig rörelse endast genom att befinna sig i kontinuerligt sammanhang med detsamma (*συνεχὲς εἶναι*) eller genom att beröra det (*ἄπτεσθαι*). Härigenom sammansmälta de olika rörelseleden till ett ting (*ὥστ' εἶναι τι ἐξ ἀπάντων ἑν*), och det förbehåll, som förut gjordes, strykes därmed. Ty antingen det sålunda sammansmältna tinget blir ändligt eller oändligt, blir den dialektiska effekten densamma. I båda fallen kommer det att bestå av oändligt många delar, och summan av deras rörelser blir med nödvändighet oändlig.

Det är nu denna oändliga rörelsesumma, som i kraft av satsen om orsakens samtidighet med sin verkan måste tänkas genomlupen på en ändlig tid, därest man icke gör halt och antager

<sup>1</sup> Physica, 7: 1, Bekk. ed. minor, ss. 125—127.

<sup>2</sup> Physica, 7: 1, Bekk. ed. minor, s. 126.



ett πρῶτον κινῶν. Ty, argumenterar Aristoteles, . . . »om det av de obegränsat många ABCD bestående är ett något, detta emellertid blir rört i rörelsen EFGH på tiden K, och denna är begränsad, så yppar sig i varje fall, att något, det vare ett begränsat eller obegränsat, på ändlig tid genomlöper en oändlig rörelse; detta är dock i båda fallen verkligen en omöjlighet»<sup>1</sup>.

Så lyder slutsatsen: ἀνάγκη ἵστασθαι καὶ εἶναι τι πρῶτον κινῶν καὶ κινούμενον — »det måste nödvändigt stanna någonstädes och givas ett första rörande samt tillika rört»<sup>2</sup>.

Detta är tesen, bevisad ur omöjligheten att på en ändlig tid tillryggalägga en oändlig rörelse. Rörelseorsakernas räckta är ändlig, inmynnande i en primus motor, i en spontan, första rörelsekälla, »eine absolute Spontaneität der Ursachen», med Kants konstterm.

Ty att man i kinäsisantinomien från Fysikens 7:e bok verkligen har rätt att se en förelöpare till Kants 3:e antinomi, framgår exemplariskt av Förnuftskritikens egna anspelningar. Kant har känt igen sin egen tes hos Aristoteles. Därom vittnar anmärkningen: »Bekräftelsen på förnuftsbehovet att i räckan av naturorsaker åberopa sig på en första begynnelse av frihet lyser därutiunan mycket klart i ögonen, att (epikuriska skolan undantagen) alla antikens filosofer sågo sig tvungna att till förklaring av världsrorelserna antaga en första rörare, d. v. s. en fritt handlande orsak, som allra först samt av sig själv startade denna räckta av tillstånd». Det är Aristoteles' τὸ πρῶτον κινῶν, som här fått exemplifiera den »absoluta spontaneitetens» förnuftsidé.

Med fullt fog, f. ö. För Kant, liksom för Aristoteles, är det fråga om en första orsak, som i sin ordning icke är verkan, en »obetingad kausalitet», och Kant medgiver själv, att han i tesbeviset har uppvisat »diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zwar nur eigentlich in so fern . . ., als zur Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt erforderlich ist»<sup>3</sup>.

Detta är alltså kärnpunkten i 3:e antinomiens tes: friheten »im kosmologischen Verstande»<sup>4</sup>. Till denna sluter sig emel-

<sup>1</sup> Physica, 7: 1, Bekk. ed. minor, s. 127.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Kr. d. r. Vernunft, 2:a uppl.; anm. till 3:e antinomiens tes, s. 476.

<sup>4</sup> Ibid., s. 561.



lertid frihetsfrågan i snävare bemärkelse: frågan om likartade absoluta begynnelse »mitten im Laufe der Welt», om substansernas och viljornas fria initiativ, etc. Genom Kants eget förvållande har denna praktiskt-filosofiska fråga kommit att undanskymmas den egentliga, transscendentalt-kosmologiska, och i »upplösningen» av denna antinomi samlar sig allt kring viljefriheten. Kantforskare ha ofta pekat på det otjänliga i att på detta sätt prätta in denna fråga i det kosmologiska orsaksproblemet. »Kant hat ihr in der Darstellung der Antinomien einen kosmologischen Mantel umgeworfen ...; die Auflösung der Antinomie lässt diesen Mantel vollständig fallen», förklarar Friedrich Paulsen<sup>1</sup>. Den står som en antinomi inom antinomierna, och klokast hade varit, om de båda frågorna hållits i sär. Kant själv finner det — s. 561, 2:a uppl. — sällsamt nog (»überaus merkwürdig»), att det praktiska frihetsbegreppet på detta sätt befinnes bottna i det kosmologiskt-transscendentala, och detta får väl anses utgöra en ofrivillig bekännelse om, att de sakligt sett icke höra hop utan blivit sammankopplade i systematiskt-arkitektoniskt intresse.

Hos Aristoteles behandlas de i varje fall som tvenne skilda frågor, låt vara att de i båda fallen läggas till rätta som rena kinäsisfrågor. Rörelseorsakernas antinomi ställdes och löstes sålunda i Fysikens 7:e bok som en rent kosmologisk fråga. Det gällde där problemet om en primus motor för rörelsen i världen. Det andra antinomimotivet — motsvarigheten till 3:e antinomiens viljefråga — blir återigen formulerat som en fråga om rörelsens sporadiska uppstående eller avstannande under världsförloppet, och det framföres närmast som ett tänkbart inkast mot den lära om rörelsens evighet, a parte ante och a parte post, vilken av Aristoteles bringas å bane och bevisas först i 8:e boken.

Först då huvudpunkterna av denna lära samt några antydningar om dess naturliga samband med läran om tiden!

Redan genom sin definition av tiden såsom 'rörelsens tal' har Aristoteles oupplösligt bundit tid och rörelse vid varandra. Denna sammankoppling måste röja sig även inom Apeironfrågorna. Är den ena evig och oändlig, måste också den andra bli det. Och tidens oändlighet följde omedelbart ur dess konti-

<sup>1</sup> FRIEDRICH PAULSEN, Immanuel Kant, s. 232. Frohmans Klassiker der Philosophie.



nuitet. 'Nuet' befanns ständigt hava tid på ömse sidor om sig (ἐπ' ἀμφοτέρω εἶναι ἀσὶ χρόνον)<sup>1</sup>. Därför måste även rörelsen tänkas vara evig, αἰδίων: ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως, lyder slutsatsen<sup>2</sup>. Aldrig fanns någon tid och aldrig kommer någon att finnas, då rörelse icke fanns eller icke kommer att finnas. De båda äro hopsmidda av begynnelsen. Och den filosofi, som i likhet med Empedokles' lär, att alltät än vilar, än genombrusas av rörelse, avfärdas såsom rena fabeln: καὶ γὰρ ἔοικε τὸ οὕτω λέγειν πλάσματι μᾶλλον<sup>3</sup>.

Detta samgående av tidens och rörelsens oändlighet förtjänar att uppmärksammas, då det utgör en bekräftelse av det transscendentaldialektiska blodsbandet mellan tidsantitesen i 1:a antinomien och orsaksantitesen i 3:e. Visserligen föres argumenteringen för kinäsis' evighet i första omgången icke utifrån kausalitetstankens utan från tidskontinuitetens plattform, och frågan om rörelsens ändlöshet i tiden vill Aristoteles säkerligen ha i princip skild från frågan om orsaksseriens ändlighet eller oändlighet, alldeles som Kant påyrkar i Dissertationen. Enligt honom har man nämligen här att göra med tvenne grundskilda propositioner, av vilka den förra tager fasta på frågan om seriens mätbarhet (*mensurabilitatem* seriei), den senare däremot håller sig till spørsmålet om det helas avhängighet (*dependentiam* totius), och man varnas uttryckligen för att förväxla dessa båda saker med varandra<sup>4</sup>.

Frågan är emellertid, om de båda världsreckorna, mätbarhetens och dependensens, den »matematiska» tidsräckan och den »dynamiska» orsaksräckan, kunna hållas så skarpt i sär, som här kräves, samt om detta lyckats honom ens i Förnuftskritiken. Beviset för 1:a antinomiens tidsantites talar ett annat språk. Likaså visar ett studium av tes- och antitesmotiven inom tidigare grekisk filosofi, att 1:a och 3:e antinomien överallt interferera i varandra<sup>5</sup>. Icke heller Aristoteles, vilken här är den förste, som

<sup>1</sup> Physica, 8: 1, 251 b.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Physica, 8: 1, 252 a.

<sup>4</sup> De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis, § 28. — Jmfr även min studie Dissertationens Kant. Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1. Bd 15. Nr 4, s. 45 f.

<sup>5</sup> Närmare härom i min studie Kring Antinomierna etc., ss. 23—25.



söker skilja de båda Apeironmotiven åt och lär rörelsens beständighet jämsides med rörelseorsakernas regressiva ändlighet — icke heller han har kunnat stänga orsakstanken helt ute från läran om kinäsis' evighet. Utom beviset via tidens kontinuitet framlägger han nämligen också ett annat, vilket alldeles uppenbart bottnar i orsaksbetraktelsen och därtill för in en antinomisk spänning i hans kinäsislära, som hotar att spränga den — till förmån för orsaksantitesen.

Beviset är följande. Aristoteles hänvisar till, att han (i 3:e boken) definierat rörelsen som förverkligandet av det möjliga såsom sådant (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, 3: 1, 201 a, eller ännu kortare: ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν, 3: 3, 202 a), och denna definition ger honom medel i hand att kräva en rörelseremiss in infinitum. Han använder sig nämligen av ett oändlighetsmotiv, som Kant i Reflexionerna uppfört som »die Antitesis der Priorität» och formulerat på följande sätt: »Es ist kein Ding möglich ohne ein Wirkliches; es ist keine Wirklichkeit ohne unter vorausgesetzter Möglichkeit»<sup>1</sup>. Kant har sålunda haft spaning på en andra antinomisk modalitetsräcka jämte tillfällighets-nödvändighetsräckan, vilken blivit utförd i 4:e antinomien: bakom varje möjlighet kräver tanken en verklighet, bakom denna en annan möjlighet, o. s. v. in infinitum. Härefter upplåter sig heltvisst ett oändlighetsperspektiv, som särskilt för Aristoteles bort vara av besvärande art, då hela hans system är kristalliserat över dessa båda kärnbegrepp, δύναμις och ἐνέργεια. Nu har emellertid Aristoteles icke närmare övervägt detta Apeironmotiv, som klart fattat hade sprängt hans filosofi; men det har nästlat sig in i beviset för rörelsens beständighet i Fysikens 8:e bok. För att röras måste något först vara rörbart, heter det där, kap. 1, liksom något för att brännas först måste vara brännbart. Man hänvisas alltså från verklighet till möjlighet, i enlighet med »prioritetens antites». Men potenstillståndet måste nödvändigt tänkas antingen själv ha i sin ordning uppkommit eller ha funnits till alltid. Tager man nu fasta på det första alternativet, så hänvisas man ånyo från möjlighet till verklighet. Man tvingas nämligen då antaga en tidigare förändring eller rörelse som upphov till denna möjlighet; ett skeende, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατόν κινη-

<sup>1</sup> Reflexionen Kants. Ed. Erdmann, nr 1381.



θῆναι ἢ κινῆσαι — och så vidare, genom en alternerande räckta av möjligheter och verkligheter, av förändringar och rörelser, in infinitum.

Detta, ifall rörelsemöjligheten hade uppstått. Tager man däremot upp det andra alternativet, så framgår samma sak. Om nämligen möjligheten att röras förutsättes vara evig, dock utan att rörelsen vore det, så tvingas man antaga, att det rörbara och själva rörelsekällan därunder befunnit sig utom distansen för närverkan, varförutan enl. Aristoteles ingen rörelse kan givas. Då rörelsen så verkligen uppkommer, så måste endera ha förändrat sig så, att närverkan inträdde. Man skulle följaktligen få bekväma sig att antaga en förändring, tidigare än den första: ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης<sup>1</sup>. Därmed springer även denna räckta ut in infinitum, och därmed är rörelsens evighet och obligheten påvisad a parte ante.

Detsamma sker därpå med avseende på dess oförgänglighet, evigheten a parte post. Liksom det vid frågan om rörelsens ursprung kunde visas, att en förändring måste antagas, vilken var tidigare än den första, kan det här visas, att det även gives en, som är senare än den sista (ὕστεραν τῆς τελευταίας)<sup>2</sup>. Själva undergången utgör en förändring, som sådan vållad av något, och detta något måste därpå i sin ordning gå under på förledning av något annat. Den rörelseprocess, som skulle medföra dettas undergång, kan emellertid själv bringas att upphöra endast genom inverkan av en annan förändring, en annan process, o. s. v. in infinitum. Därmed är rörelsens evighet bevisad såväl a parte ante som a parte post, och Aristoteles kan nedskriva den transcendentaldialektiskt viktiga satsen: δῆλον ὡς ἔστιν αἰδίου κίνησις<sup>3</sup>.

Man ser av dessa båda bevis, hur den modala betraktelsen omärkligt glider över i kausalbetraktelsen och att bevisföringens syftpunkt: kinäsis' evighet, endast nås genom ett behjärtande av orsakskravets oändlighet. Rörelseräckans ändlöshet framstår även här som en naturlig följd av orsaksräckans ändlöshet. Rörelse uppkommer ur rörelse och avlöses av rörelse, utan början och utan slut.

<sup>1</sup> Physica, 8: 1, 251 b.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. 252 a.



Stämmer nu detta med vad erfarenheten utvisar? Se vi icke rörelse uppstå på vissa punkter, utan att man därför kan förklara den såsom uppkommen ur någon annan föregående rörelse? Givas icke självständiga källsprång för rörelse vid sidan om den stora, allmänna rörelseströmmen, som går fram genom världen utan begynnelse och utan ände?

Denna fråga gäller det också att besvara, och Aristoteles har även upptagit den till behandling i 2:a kapitlet av Fysikens 8:e bok — på ett sätt, som ånyo för tankarna till Kants 3:e antinomi.

Fattar man nämligen läran om rörelsens evighet såsom ett utslag av kontinuitetsbehovet och behovet av en kauslräcka utan luckor — ty egentligen är det detta, som ligger bakom —, så erhåller man i de skäl, han själv anför för sin sats och de, som han polemiskt vänder sig mot, en motsättning, vilken rätt nära liknar den andra problemställningen i orsaksantinomien. Givas verkliga begynnelse i tillvaron — eller är allt kausalbundet, betingat av ett föregående? Tesen påstår det förre, antitesen det senare. Och låt vara, att det hos Kant företrädesvis blir fråga om viljeimpulser och viljeinitiativ, som sätta in nya händelseräcker i tillvaron, oberoende av den föregående kausalströmmen — om en »Kausalität durch Freiheit», med Kritisens nyckelord —, så blir grundmotsättningen, transscendentaldialektiskt sett, densamma som hos Aristoteles. Det gäller den viktiga frågan om rörelsens *sporadiska* avstannande och uppkomst; om det är möjligt att... κίνησιν εἶναι ποτε μὴ οὖσαν ὅλως<sup>1</sup>, problemet ställer sig därvid för honom på samma sätt som för Kant. Är det lovligt, »mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach, von selbst anfangen zu lassen»? — lyder Kants fråga<sup>2</sup>. Är det tänkbart, att rörelse uppstår av sig själv, utan att någon annan rörelse inspelar? — spørjer Aristoteles. Och fastän detta skenbart har utseende av en rent fysikalisk eller mekanisk fråga, så äro exemplen, karaktäristiskt nog, tagna från det *biologiska* och *psykologiska* livets områden.

<sup>1</sup> Physica, 8: 2, 252 b.

<sup>2</sup> Kr. d. r. Vernunft, 1:a anmärkningen till 3 antinomien; 2:a uppl. s. 478.



Sålunda heter det i ämnet:

»Utan jämförelse är dylikt mest uppenbart i fråga om det besjälade (ἐπὶ τῶν ἐμψύχων). Ty under det att understundom ingen rörelse finnes hos oss, utan vi förhålla oss stilla, så råka vi icke desto mindre en gång i rörelse, och det uppstår ibland i oss av oss själva en rörelse, även om intet utifrån verkar en rörelse. Detta se vi nämligen icke på samma sätt hos de själslösa tingen (ἐπὶ τῶν ἀψύχων οὐχ ὁρῶμεν ὁμοίως), utan alltid rör dem någonting av det, som befinner sig utom dem. Om det levande väsendet säga vi emellertid, att det sätter sig själv i rörelse. För så vitt det nu någon gång befinner sig i fullständig vila, skulle följaktligen en rörelse uppkomma i ett orörligt av detta själv och icke utifrån (ἐν ἀκινήτῳ κίνησις ἂν γένοιτο ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔξωθεν)»<sup>1</sup>. Men, mena de, som se saken så, kan detta äga rum i levande väsen, kan på denna enda punkt en rörelse spontant uppkomma — varför icke då på alla punkter? Varför icke inom Universum över huvud? Varför icke också inom Apeiron?»<sup>2</sup>.

Detta argument mot rörelsens evighet och obrutna fortgång, vilket i Aristoteles' egen text tillmättes största slagkraften samt även i Simplikios' kommentar betraktas som clou'n, vrider alldeles uppenbart frågeläget åt frihetsantinomiens håll. Gives en »Causalität durch Freiheit» — eller gives det icke? Gives en spontant uppstående rörelse, och äro särskilt de besjälade varelserna sådana spontaneitetscentra?

Härtill svarar Aristoteles alldeles bestämt nej: τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος<sup>3</sup>. Skenbart kunna de levande varelserna visserligen förefalla oss orörliga; men alltid visar den närmare undersökningen vissa naturliga rörelsefenomen hos dem, — Aristoteles nämner (kap. 6, 259 b) andning, tillväxt och avtagande såsom sådana κινήσεις φυσικαί — och till dessa äro varelserna själva icke upphov, utan omgivningen och näringen (τὸ περιέχον καὶ πολλὰ τῶν εἰσιόντων). »Ty vi se — förklarar han i kap. 2 —, att hos det levande väsendet ständigt en del av dess organism befinner sig

<sup>1</sup> Physica, 8: 2, 252 b.

<sup>2</sup> Ibid., i fortsättningen.

<sup>3</sup> Physica, 8: 2, 253 a.



i rörelse, men till dennas rörelse är det levande väsendet icke själv upphov, utan kanske just omgivningen (τὸ περιέχον)<sup>1</sup>.

Även där vi se de besjälade varelserna från den skenbart fullständigaste vila gå över till rörelse och handling, ha vi alltså att minnas, att omgivningen håller vid makt hos dem åtskilliga finare, sinnligt kanske ej förnimbara former av rörelse och att vissa av dessa försätta tanke och begär i rörelse, dessa i sin ordning kroppen<sup>2</sup>. Och så röra de sig själva, καὶ κινῶσιν ἑαυτοὺς, dock så, att första upphovet till rörelsen är att söka utanför dem, τῆς πρώτης ἀρχῆς ἔξωθεν οὐσης<sup>3</sup>.

Därmed är då fastslaget, att spontant uppstående rörelser icke finnas, utan att allt hör in i och föranledes av den allmänna, oavbrutna och outsinliga rörelseströmmen i naturen, ἀπαιστος καὶ ἀθάνατος κίνησις. Aristoteles biträder således antitesen, vad beträffar 3:e antinomiens andra spontaneitetsfråga. Verkliga begynnelse i den Kantska viljefrågans mening givas icke, och i slutet av kap. 4, 8:e boken, samlar Aristoteles bevisföringens trådar i den slutsatsen: . . . ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινῶτο — »så torde väl allt som befinner sig i rörelse röras av något»<sup>4</sup>. Detta kräver kausaliteten av tanken, kan man tillägga.

Här har man också den kritiska punkten i kinäsisläran: kausalbandet medgivet från rörelseled till rörelseled, a parte ante som a parte post, in infinitum genom tidens oändlighet — och så likväl den kosmologiska regressen till τὸ πρῶτον κινῶν! Aristoteles söker uppenbarligen att sammanjämka tes med antites i 3:e antinomien, eller snarare: tesen från 3:e med antitesen från 1:a. Ty närmast är det dessa båda kosmologiska satser Fysiken här sammankopplar: kausalräckans ändlighet med rörelseräckans evighet, vilken senare emellertid är liktydig med världsaltets, världsförloppets evighet.

Men detta är tvenne antaganden, som aldrig vilja gå ihop. I läran om världens eller rörelsens bestånd före varje given tidpunkt ligger ett kausalitetskrav förstucket. Lika litet, som det lyckas att eliminera ut tiden ur kausalitetsantitesen, lika litet lyckas det omvänt att eliminera ut kausaliteten ur tidsantitesen.

<sup>1</sup> Physica, 8: 2, 253 a.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Physica, 8: 6, 259 b.

<sup>4</sup> Physica, 8: 4, 256 a.



I den förra springer tidsräckan ut i det oändliga, därför att orsaksserien gör det och därför att tiden, såsom Kant säger, utgör den formella betingelsen för alla räckor; i den senare håller kausalräckan jämna steg med tidens räck, därför att det är orsakskravet, som de facto är den dialektiska drivfjädern i denna antites och i det oändliga prolongerar den regressiva tidsräckan. Detta gäller i särskild grad för Aristoteles, vilken gjort tiden direkt beroende av rörelsen, såsom dess 'tal'. Men även för Kant, försåvitt enligt honom den 'tomma' tiden, utan något som 'händer' i densamma, är ett 'oting'. Har man alltså väl underskrivit tidsantitesen i 1:a, så föres man genom sakens eget tvång att även underskriva orsakantitesen i 3:e antinomien<sup>1</sup>. Detta har Aristoteles också gjort med Fysikens bevis för rörelsens tidsliga oändlighet, vilket försåvitt går stick i stäv med beviset för rörelseräckans kausala ändlighet.

Genom denna lära om en evig rörelse, bevisad på det rena orsakspostulatets väg, har Aristoteles sålunda nolens volens fått in 3:e antinomiens antites i sin filosofi, i trots av att han hyser en stark spekulativ motvilja mot Apeirontanken och dessutom med satsen om den Förste Röraren samtidigt satt sig oryggligt fast för tesen. Han har förnekat rörelseseriens begynnelse, dess initium assignabile, med Dissertationens text, och detta har han gjort i kraft av orsakslagen; men han har likafullt antagit en *princip* och ett yttersta upphov för densamma — ett  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ , eller en Förste Rörare, som själv orörd är all rörelses källa; och detta har han också gjort i kraft av orsakslagen eller den det rena förnuftets lag, vilken enligt Dissertationen utsäger, att . . . quælibet series causatorum habet sui *principium*, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino<sup>2</sup>. Därmed är antinomien flagrant.

Hur har Aristoteles funnit sig till rätta med denna svårighet?

Han söker besvärja den med tillhjälp av tiden, på så sätt, att han förklarar själva rörelsekällan evig. I τὸ  $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\chi\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$  — det som rör orört — finner han visserligen slutpunkten i rörelseorsakernas räck. Men det karaktäristiska för Aristoteles'

<sup>1</sup> Härom närmare i min studie Kring Antinomierna etc., s. 74 f.

<sup>2</sup> Dissertationen av 1770, § 28. — Jmfr även min studie Dissertationens Kant etc., s. 45 f.



uppfattning är nu vidare det, att denna kausala slutpunkt därför icke blir slutpunkten i en kronologisk serie. Den Förste Röraren kan på grund av sin egen evighet från moment till moment vara upphov till den eviga rörelsen, närmast till krets-rörelsen hos fixstjärnehimlen. Till detta antagande har Aristoteles tvingats just på grund av sin kinäslära. Han sluter från rörelsens evighet till Rörarens evighet: εἴπερ οὖν αἰδιος ἡ κίνησις, αἰδιον καὶ τὸ κινεῖν ἔσται πρῶτον, εἰ ἓν<sup>1</sup>. Är verkan evig, måste även orsaken vara evig. Frågan blir emellertid, om genom denna lösning icke även den avklippta *kausalkedjan* spännes ut i det oändliga och om man icke inom τὸ πρῶτον κινεῖν får en s. a. s. i tiden fortlöpande orsaksräcka, vilken undan för undan ger upphov till den kosmiska rörelsen. Antitesen skulle sålunda i kraft av den medgivna tidsoändligheten spränga sig genom tesen — därest Aristoteles verkligen toge bestämningen 'evig' i samma bemärkelse i fråga om rörelsen och i fråga om rörelsekällan.

Detta gör han emellertid icke. Den Förste Röraren skall ju ss. sådan icke äga någon tillvaro i tiden, lär Aristoteles. Tid kan man f. ö. endast tala om i samband med rörelsen, vars 'tal' den utgör, och den Förste Röraren är själv orörd, följaktligen tidlös. Han blir därför bäst fattad såsom en rörelseorsak fallande utom tiden, blir evig, och genom att på detta sätt skilja *aeternitas* från *duratio* söker Aristoteles med riktig instinkt komma ifrån denna rörelseimpulsens uttänjning i en oändlig tidsserie och därigenom även i en ändlös orsaksserie.

Situationen blir således den, att Aristoteles för *duratio* och tidsplanets del medvetet eller omedvetet har behjärtat orsak-antitesen — ty på den oändliga kausalitetsregressens väg bevisades dock rörelsens evighet — men för *aeternitas* och evighetsplanets vidkommande tror sig kunna hålla på orsakstesens med dess första, obetingade, transscendente Rörare, det tidlösa upphovet till all rörelse.

Denna lösning kan f. ö. sägas vara typisk och kastar tankarna både åt Kants och Spinozas håll. Ty utfaller icke Transscendentaldialektikens skiljedom i 3:e och 4:e antinomierna ävenledes så, att tes och antites förklaras giltiga båda, fast för olika plan: teserna bli åtminstone tänkbara för transscenden-

<sup>1</sup> Physica 8. 6 259 a.



sens och tidlöshetens värld, antiteserna bestå däremot i kraft för fenomenplanet, som också är tidens plan?

På svarlikt sätt hos Spinoza. I corr. 3 prop. 16 av Etikens 1:a bok framställs 'Gud' såsom den obetingat första orsaken, under det att prop. 28 energiskt hävdar, att varje ändligt ting blott kan finnas till och verka, försåvitt det bestämmes av en annan orsak, likaledes ändlig samt av bestämd varaktighet, och denna i sin ordning bestämmes av en annan o. s. v. in infinitum. Spinoza får därigenom modis och imaginationens räckta att tidsligt som kausalt springa ut i oändlighet, under det att förnuftets eller ratio's' betingelseperspektiv inmynnar i substansen. Han arbetar följaktligen med en oändlig kausalitetsräckta i imaginatio och duratio (samgång av antiteserna i 1:a och 3:e antinomien) och en ändlig i ratio och æternitas (samgång av teserna i 3:e och 4:e). Den antinomiska spänning, som härigenom alstras, har Spinoza — liksom före honom Aristoteles — saknat rätta förnimnelsen av, såvida man icke i uppsprängningen av de båda orsaksräckorna på skilda tidsdimensioner och skilda kunskapsförmögenheter bör se ett dristigt försök att avleda spänningen. Greppet återkommer i varje fall på uttrycksfullt sätt hos båda tänkarna och, om man får medräkna Kant, hos alla tre, och det greppet är Aristoteles den förste om.

Hur man närmare har att föreställa sig sambandet mellan detta transscendenta första kausalled och den sedan oändlig tid fortgående rörelsen, lämnas outrett och måste i enlighet med sakens natur även lämnas outrett. Henri Bergson har visserligen med ett par bilder sökt klargöra detta förhållande mellan den Förste Röraren och rörelseräckan. Sett nerifrån, ur filosofiskt grodperspektiv, äger detta orsaksförhållande karaktären av »attraktion»; sett ovanifrån antager det däremot egenskap av »stöt» eller »påverkan». »Men — förklarar Bergson vidare — likväl är varken det ena eller det andra av dessa båda förhållanden det definitiva orsaksförhållandet. Det sanna förhållandet är det man finner mellan de båda leden i en ekvation, i vilken det första ledet är en enda term och den andra en hopsamling av ett oändligt antal termer. Det är, om man så vill, samma förhållande som mellan guldmyntet och växelpängarna, ifall man antar att växelsumman kommer fram automatiskt, så snart guldmyntet uppvisas. Blott sålunda kan man förstå, hur



Aristoteles kunnat påvisa nödvändigheten av en orörlig första Rörare utan att grunda sig därpå att tingens rörelser behövde en början, men tvärtom under antagande av att denna rörelse inte kunnat börja och aldrig får sluta. Finns rörelse, eller, med andra ord, om sinåmynten räknas, är det därför att guldslanten finns någonstades. Och om adderingen pågår utan ände och aldrig börjat, beror det på att det monóm, som den blir lika med, i eminentaste mening är evigt<sup>1</sup>.

Så kan förhållandet framställas. — Men framställning är icke liktydigt med lösning, och varken Aristoteles eller hans utläggare kunna brösta sig av att ha gjort själva saken på minsta sätt begriplig. Den svårighet man därvid har att brottas med, är alldeles densamma, som den Kant har påvisat i beviset och anmärkningen till 4:e antinomiens tes, och som man kunde uttrycka så, att skall något vara orsak, så måste det, även om det till äventyrs skulle vara *första* orsak, dock hava sin varelse i tiden och begynna sin verksamhet i denna. Låt vara, att Kant närmast har det s. k. 'absolut nödvändiga väsendet' i tankarna, så är hans anmärkning nog allmän för att drabba även den 'absoluta spontaneiteten' från 3:e antinomien, liksom den 'Förste Röraren'. Man kan nämligen icke starta i immanensen och sluta i transscendensen, menar Kant. Detta innebär ett transscendentaldialektiskt avsteg, som är otillåtet. »Om man [emellertid] börjar beviset kosmologiskt, i det man lägger räckan av företeelser och deras regress enligt empiriska lagar till grund, så kan man efteråt icke taga ett språng från denna och gå över till något, som alls icke hör in i räckan som ett led. Ty i alldeles samma bemärkelse måste något anses som betingelse, vari relationen mellan det betingade och dess betingelse togs i den räckan, som i kontinuerlig fortgång skulle föra upp till denna högsta betingelse. Är nu detta förhållande sinnligt — fortsätter Kant —, . . . så kan den översta betingelsen eller orsaken avsluta regressen endast i enlighet med sinnlighetens lagar, följaktligen blott såsom tillhörande tidsräckan» . . .<sup>2</sup>

Men ett avsteg av detta slag är det, som Aristoteles tagit med sitt *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*. Han börjar strängt kosmologiskt

<sup>1</sup> HENRI BERGSON, Den skapande utvecklingen (svenska uppl.), s. 298.

<sup>2</sup> Kr. d. r. Vernunft, anm. till 4:e antinomien; 2:a uppl. ss. 484 o. 486.



och följer den empiriska kausalräckan regressivt, till en viss punkt, där han 'springer av' och inför en rörelseorsak av annat slag: ett outsträckt, odelbart, orört och tidlöst andligt = gudomen, den fulländade aktualiteten, den rena, världsdrivande 'formen' —, varigenom fysiken oförmedlat inmynnar i teologien.

Även häri visar det sig, i huru hög grad den aristoteliska primus motor-läran fyller typen för ett tesfilosofem i Förnuftskritikens mening. För testänkarna var det överhuvud betecknande, anmärkte Kant, att lägga »intellektuelle Anfänge», »intelligible Bedingungen» till grund för de olika världsreckorna, och detta är, vad Aristoteles gjort i kinäsisantinomien. Ty rörelsen alstras av det första orörda så som tanken försättes i rörelse av tankeföremålet och åtrån av det åtrådda föremålet. *Värden* röra världen.

Sådan är rörelsens hemlighet och tesens mening.

## 10.

Så har då Aristoteles trott sig få bukt med orsakskravets oändlighet och bragt dess hjul att stanna — i enlighet med valspråket 'Ανάγκη στήναι (Physica, 8: 5, 256 a). Tanken har nått slutpunkten även i rörelseräckan, funnit dess 'arkä', och därmed löst sin specifika uppgift. Kunskapsfaran från Apeiron är i denna fråga avvärd.

Dock har läran om en Första Rörare varit av så centralt intresse för fysikern Aristoteles, att han på skilda vägar sökt leda den i bevis. Man kan komma till kravet på en yttersta obetingad orsak även via modalitetskategorierna, såsom Kant visat i sin 4:e antinomi, och det är symptomatiskt, att Aristoteles sökt tränga fram även på denna stråt, genom en slutsats från det tillfälliga (τὸ συμβεβηχός) till det nödvändiga.

Det bevis Aristoteles med ett nytt anlopp kastar sig in på i Fysikens 8:e bok, kap. 5, spelar nämligen just över de båda modalitetskategorierna tillfällighet-nödvändighet. Det gör en distinktion mellan det κατὰ συμβεβηχός rörda å ena sidan samt det alltid och enligt sin natur rörda (τὸ κινεῖσθαι αὐτὸ ἀεὶ eller κατ' αὐτό) å andra. Från dessa startpunkter utspinnas så en argumenteringsräcka, vilken omfattar tankegångar från både 3:e och 4:e antinomierna. Man kan nämligen ponera, med antitesen, att allt röres av ett



annat, i sin ordning rört. Då tillkommer rörelsen detta senare led endast tillfälligt, nämligen försåvitt det försättes i rörelse av ett annat, likaledes κατὰ συμβεβηκός rört.

Härpå hugger beviset in:

»För det första, är det blott fallet κατὰ συμβεβηκός, så är det följaktligen icke nödvändigt, att detta rörda röres. Och förhåller det sig så, så är det klart, att det någon gång är möjligt, att intet enda av de existerande tingen röres, ty ett nödvändigt är τὸ συμβεβηκός icke, utan det äger möjligheten att också icke vara. Och om vi nu lägga det till grund, som kan vara, så törs ingen omöjlighet följa, på sin höjd måhända någonting faktiskt oriktigt. Nu är det emellertid en omöjlighet, att rörelsen alls icke finnes» — Aristoteles erinrar om, att han i det föregående bevisat, att rörelse med nödvändighet ständigt måste finnas: detta var huvudsumman av det i 8:e bokens 1:a kapitel framlagda resonemanget. Följaktligen störtar förutsättningen, d. v. s. antitesen, och vi få antaga ett ständigt, enligt sin egen natur samt med nödvändighet rörande som slutpunkt i rörelseledens räcka.

Denna argumentering med dess medvetna utnyttjande av det tillfälligas begrepp (τὸ κατὰ συμβεβηκός κινούμενον) avser sålunda att visa, att när intet äger rörelsen såsom nödvändig och omistlig bestämning utan undan för undan lånar den från näst föregående led, så blir rörelsen över huvud en kosmisk tillfällighet, kunde alltså vid en viss tidpunkt fullkomligt saknas. Aristoteles hotar s. a. s. med de endast tillfälliga rörelsebetingelserna (och vad därav kunde följa) för att tvinga oss med i regressen till den obetingat nödvändiga rörelseorsaken = ὁ κινεῖ ἀκίνητον ὄν. Denna får därmed på en gång karaktär av *primus motor* (3:e antinomien) och *ens necessarium* (4:e antinomien), liksom själva beviset framställer en dialektisk interferens mellan 3:e och 4:e antinomiens tesbevis. Sålunda blir också fastslaget (8: 6, 259 b): ὥστ' εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναι τι δεῖ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἰ μέλλει . . . . ἔσεσθαι ἐν τοῖς οὖν ἄπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις . . . . Detta torde också vara den enda form, varunder 4:e antinomiens kosmologiska problem blivit ställt hos Aristoteles: som ett supplement till kinäsisantinomien och som en annan väg till Förste Röraren.

I fråga om denna yttersta rörelsekälla återvänder emellertid oändlighetsantinomien och den »dialektiska oppositionen», med



Kants konstterm. Det är, då Aristoteles (8:e boken, kap. 10) avvisar möjligheten, att det första rörande kunde äga någon storlek. Ty, heter det, har det storlek, så måste det själv vara antingen begränsat eller obegränsat — *εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ᾗτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον*<sup>1</sup>.

Men att något icke kan vara oändligt i fråga om storlek, är av Aristoteles förut, bok 3, kap. 5, bevisat.

Aristoteles kan emellertid ej heller besluta sig för ändlighetsalternativet, då det synes honom otänkbart, att något begränsat skulle kunna rymma en obegränsad kraft och att något ändligt skulle i oändlig tid försätta i rörelse något annat. Därför tvingas han 'gå udenom' och antaga, att det första rörande självt är utan storlek, d. v. s. att det hör till det outsträcktas och immateriellas klass.

Även detta sker, kan man säga, under antinomiernas tryck.

\*

Så har det visat sig, att den aristoteliska fysiken är helt och hållet genomnästlad av »aporier», vilka vid närmare eftersyn låta avslöja sig såsom antinomier. Åtskilliga kärnsatser inom systemet, både inom dess naturfilosofiska och dess kunskaps-teoretiska del, stå under oändlighetstankens dialektiska tryck, ha framtvungits och utformats av denna. De kunna bäst förstås som nödfallsutvägar, vilka tanken slagit in på för att undgå Apeiron: så läran om de vetenskapliga axiomen samt intuitionen — för att undslippa den oändliga premisskedjans antinomi; så ytterligare definitionen av orten såsom den omslutande kroppens gräns samt den paradoxala nullibi-läran — för att bli kvitt det oändliga tomrummets tanke. Så slutligen den systematiskt så betydelsefulla läran om Förste Röraren, vilken likaledes måste ses mot bakgrund av Apeironperspektivet — för att komma ifrån den oändliga rörelseräckans orimlighet. Och när Aristoteles — som i delningsantinomien — verkligen dagtingar och antager ett Apeiron 'efter möjligheten', så gör han det nödd och tvungen och för att icke behöva rubba en av matematikens översta satser. Linjen tillstädjer visserligen en alltjämt fortgående delning, medgiver han. Men, lyder ett betecknande förbehåll

<sup>1</sup> Physica, 8: 10, 267 b.



i Metafysiken, »tänka kan man icke heller denna, om man icke hör upp med delningen». (2: 2, 994 b).

Det dialektiska bokslutet ger alltså vid handen:

Aristoteles svarjer i 1:a antinomien på tesen i fråga om världens utsträckning i rummet, på antitesen i fråga om en gräns i tiden. I delningsantinomien omfattar han mycket bestämt antitesen, tolkad som den oändliga delbarhetens världssats. I orsaksantinomien, vilken hos honom tager form av en rörelse-antonomi, ställer han sig med läran om ett *πρῶτον κινῶν* obetingat på tesens sida; detsamma får sägas vara fallet inom 4:e antinomien, vilken hos honom dock icke uppträder såsom fullt självständig antonomi utan förblir helt och hållet inspunnen i 3:e.

Detta i fråga om de »matematiska» och »dynamiska» antinomierna, enligt den Kantska indelningen.

I den logiska eller kunskapsteoretiska antinomien (premissräckans antonomi) intager Aristoteles med *ἀρχαὶ ἀμείωτοι*-läran tesens ståndpunkt och blir därigenom förebildlig för all senare axioma lära samt för all intuitivistisk kunskapsteori.

I talets antonomi hyllar han den oändliga fortgångens princip och därmed antitesen — i enlighet med satsen: *ἐπὶ [δὲ] τὸ πλεῖον ἂν παντὸς ὑπερβάλλειν πλῆθους* (Physica, 3: 7, 207 b).

Över huvud har Aristoteles skarpt observerat denna fortgångstendens hos vår tanke, vari han även såg det starkaste skälet för oändlighetsteoretikerna. Det är ett krav, som icke kan avskrivas. Theodor hugger emellertid säkerligen miste, när han sammanför Aristoteles' uppställande av *νόσις* såsom princip för fortskridande med Kants uppfattning av »förnuftet» såsom strävan efter det Obetingade. Denna fortskridningstendens *ἐν τῇ νόσει* kommer naturligtvis närmast på ett ut med fortgångstendensen hos »förståndet», hos det betingande, kategoribundna tänkandet. Likaså vittnar uttalandet: *ἐπὶ [δὲ] τὸ πλεῖον ἂν ἔστι νόσαι*, som Theodor lägger vikt vid, snarast om samma oändlighetssträvan, som enligt Förnuftskritiken alltid kännetecknar »förståndets» verksamhet i motsats till det på helhet, gränser och avslutning inriktade »förnuftet». Theodor, som (a. a. s. 41f) anställer en rad jämförelser mellan Aristoteles och Kant i dessa stycken, fastslår undan för undan en serie olikheter, just av det skälet, att han jämför *νόσις* med det efter totalitetsidén arbetande »förnuftet». Hade han emellertid undan för undan jämfört med



»förståndet» och dess säregna riktpoler, då hade han träffat spikens huvud, liksom likheterna.

Till dessa hör även, och uppenbarligen icke minst, den skarpa slitning mellan expansionskrav och begränsningskrav, som Aristoteles själv upplevt hos tanken, som dess grundrörelse nästan, och som den fortgående filosofiska reflexionen efter hand kom att tolka som en rent kunskapsteoretisk personlighetsklyvning, s. a. s., och som en konflikt mellan skilda lagar och kunskapsförmögenheter: spänningen mellan *imaginatio* och *ratio*, med Spinozas termer, mellan förstånd och förnuft, med Kants, mellan kontinuitetens och antalets lag, med Dührings.

Att likheter finnas, både väsentliga och många, mellan Fysikens Apeironlära och Kritikens Dialektik, har denna undersökning velat visa, och Schopenhauer tillkommer förtjänsten att först ha häntytt härpå. Att emellertid därför med honom påstå, att Aristoteles i Fysikens utredningar, 3: 5—6, »gewissermaassen die ganz richtige Auflösung sämtlicher antinomischer Gegensätze giebt», torde vara överilat<sup>1</sup>. Den »fullt riktiga upplösningen» ger Fysiken endast av 2:a antinomien, ehuru man naturligtvis kan generalisera det i denna antinomi vunna resultatet för de tre övriga. Ty här var det *möjlighetstanken* bröt klarast igenom, och med den en ny, mera förmänskligad eller subjektiverad uppfattning av oändligheten: Apeiron såsom en vädjobana, vilken tanken aldrig kan löpa till slut, och såsom en regress eller progress in indefinitum — vilket även skulle bliva Cartesius', Lockes och Förnuftskritikens tanke.

Att ha förberett en sådan tolkning, får räknas som Aristoteles' förblivande insats i Transscendentaldialektikens problemvärld, och betecknar ett avgörande steg ut över antikens hypostaserande tankegång i ämnet samt dess fasthållande vid ett substantiellt och aktuellt oändligt.

<sup>1</sup> Kritik d. Kantischen Philosophie. Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe, s. 647.



LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 17. N:r 4.

LES PROVERBES DE BON ENSEIGNEMENT  
DE  
NICOLE BOZON

PUBLIÉS POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR  
A. CHR. THORN

— \* —

LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ



LUND 1921  
IMPRIMERIE HÅKAN OHLSSON



## Avant-propos.

*Habent sua fata libelli!* Il y a plus de sept ans que M. JOH. VISING a attiré notre attention sur ce fait qu'un poème de Bozon, signalé déjà par P. MEYER dans la *Romania XIII*, n'était pas encore publié. Nous nous sommes résolu à le publier et nous nous sommes mis immédiatement à notre tâche. Cependant, c'était une tâche qui offrait bien des difficultés et d'autant plus grandes que notre travail a été interrompu — hélas! — trop souvent et trop longtemps par des travaux d'ordre pratique. Ajoutons que la grande guerre a augmenté les difficultés que nous avons eu à vaincre.

On connaît déjà plusieurs ouvrages de Bozon qui ont été publiés: les *Contes Moralises*, p. par M<sup>me</sup> LUCY TOULMIN SMITH et M. PAUL MEYER<sup>1</sup>, la *Plainte d'amour*, p. par M. VISING<sup>2</sup> et, enfin, *Le Char d'Orgueil et la Lettre de l'Empereur Orgueil*<sup>3</sup>, également publiés par M. VISING. Il est bien évident que pour notre travail ces ouvrages ont été de la plus grande importance: l'étude du texte, les descriptions de la langue de Bozon, les glossaires etc. nous ont fourni bien des renseignements précieux.

Le poème contient des proverbes latins traduits en vers français. Nous l'avons appelé *Les proverbes de bon enseignement*, titre de la collection qu'on trouve au commencement du ms. R (rubrique et ligne 12). Du reste, c'est la dénomination proposée par M. P. MEYER dans la *Romania XIII*, 540 et dans les *Contes Moralises*, p. XLVI. Cette dénomination a été acceptée par M. VISING. La rubrique du ms. B<sub>2</sub> »*Ci comence les proverbes salamon*» nous donnerait peut-être aussi le droit d'appeler ce

---

<sup>1</sup> Paris 1889 (Société des Anciens Textes).

<sup>2</sup> Gothembourg 1905—07.

<sup>3</sup> *Deux poèmes de Nicholas Bozon*, Gothembourg 1919.



poème » *Les proverbes de Salamon* » avec d'autant plus de raison qu'une foule des sentences de notre collection proviennent de Salomon; mais la dénomination déjà acceptée nous semble préférable.

On nous reprochera peut-être d'avoir admis trop de variantes. Et pourtant, c'est cela même qui nous a causé beaucoup de travail. En effet, notre texte — comme les variantes — a été composé par l'imprimeur il y a plusieurs années et nous avons dû changer de plan pour notre travail, dans l'intervalle. Cependant, nous croyons que les variantes reproduites donneront au lecteur une idée aussi exacte que possible de chaque ms.

Avant de finir il me reste l'agréable devoir de remercier bien sincèrement MM. J. VISING et E. WALBERG de l'encouragement qu'ils m'ont donné au cours de mon travail. Bien des fois j'ai profité de leurs conseils et de leur érudition. Ma reconnaissance bien sincère et bien vive va encore à ma collègue, Mademoiselle MARIANNE MÖRNER qui, avec une complaisance charmante, m'a aidé à collationner le texte sur les photographies des manuscrits et qui, dans mainte occasion, a montré un intérêt bienveillant à mon travail. Grâce à l'amabilité de M. NEYSES, chef de l'hôpital Nicolaus Cusanus à Berncastel-Cues, j'ai pu faire quelques recherches sur la provenance des proverbes latins sur lesquels est fondé ce poème. Qu'il me soit permis de lui témoigner l'expression de ma grande reconnaissance pour les services qu'il m'a rendus.

Lund, novembre 1920.

*A. Chr. Thorn.*



# INTRODUCTION







### Sur l'auteur du texte.

On sait déjà que c'est PAUL MEYER qui le premier — dans la *Romania XIII* — a attiré l'attention sur l'existence de notre poème; c'est lui aussi qui, le premier, se prononce sur l'auteur de ces proverbes.

Dans le *Boun* qui est nommé dans le dernier quatrain du ms. Selden supra 74 (notre *S*), MEYER veut reconnaître NICOLE BOZON, célèbre frère mineur qui vivait vers 1300. Pour convaincre le lecteur, MEYER compare deux lignes de ce quatrain

»Ore priez tous pour Boün  
Ki vous presente ceste lessun»

à la formule »dont *Boiün* se sert pour réclamer les prières de ses lecteurs dans ces deux vers qui terminent la pièce 31 du ms. Phillipps (8336)

»Priez Deu pour Bosoun  
Ke vous fet ceo sermun»<sup>1</sup>.

En effet, Bozon avait l'habitude de se nommer dans ses poèmes. Nous en avons une preuve nouvelle au v. 340 du *Char d'Orgueil*, publié par M. VISING. L'auteur du poème s'y nomme ainsi: *Ceo vout ly frere Bozoun qe est ordenours*. »Cette revendication de la paternité du poème, dit M. VISING<sup>2</sup>, est corroborée par la rubrique du ms. Ch.: *Cest tretys fist frere Nich. Boioun del ordre de freres menours*. Dans la *Romania XIII*, p. 506 ss., nous avons beaucoup d'autres exemples de cette coutume de Bozon. Nous nous permettons d'en citer quelques-uns. Les deux premiers proviennent de deux vies en vers — de Sainte Marie-Madeleine et de Sainte Agnès:

<sup>1</sup> *Romania XIII*, p. 541.

<sup>2</sup> VISING, *Deux poèmes de Nicholas Bozon*, p. IV.



Mais jeo prie Marie la dulce  
 Ke sa bonté point ne grouce  
 De ayder Bozun en son mester  
 Ki sa vie vout translater. (Cott. Domitien A XI,  
 du Musée Britannique, fol. 95 v<sup>0</sup>).

Jeo prie Angneis de Dieu cherie  
 K'ele nus seit en aye  
 E k'ele prie pur Bozun  
 Ki ad descrit sa passiun. (l. c., fol. 105 v<sup>0</sup>)

Bozon se sert de la même méthode dans la strophe suivante, tirée d'un poème commençant par »Peynes e joies cy lisez K'en l'autre vie serrunt trovez» :

«Hore deit prier li Bosouns  
 Pur ly e pur autre compaignouns  
 Devoutement» etc.<sup>1</sup>

Nous laissons de côté bien des exemples où se trouve le nom de l'auteur en question dans les rubriques des poèmes, souvent sous des formes un peu différentes; nous terminons en citant ces deux lignes d'un autre poème de Bozon :

»Je pry Deu ke *Boioun* veyne ben atyré  
 En route ceste dame dount ay cy parlé» etc.<sup>2</sup>

Évidemment on peut faire l'objection que *Boun* — le nom de l'auteur de notre poème — et *Bozon*, *Boioun*, *Bosoun* etc. ne sont pas identiques. Dans l'Introduction des *Contes moralisés*, p. XLVII, MEYER, qui s'était déjà prononcé sur cette question dans son premier article sur les *Proverbes*<sup>3</sup>, revient sur ce problème. La différence de forme entre *Boün* et *Bosoun* ne lui semble pas un obstacle décisif à l'identification de NICOLE BOZON avec l'auteur des *Proverbes*. En réalité, l'opinion de P. MEYER, acceptée par M. VISING, est appuyée par ce fait qu'il y a aussi le nom de *Bohon* ou *Bohun* en Angleterre en ce temps-là<sup>4</sup>. Dans

<sup>1</sup> *Romania XIII*, p. 524; cf. NAETREBUS *Die nicht-lyrischen Strophenformen des Altfranzösischen*, LXIII, 1.

<sup>2</sup> *Romania XIII*, p. 507; cf. *The Chronicle of Peter de Langtoft*, edited by TH. WRIGHT, II, 426; JUBINAL, *Nouveau recueil* II, 309.

<sup>3</sup> *Romania XIII*, p. 541.

<sup>4</sup> cf. *Romania XXXVII*, p. 510.



les *Studier tillägnade Karl Warburg på hans sextioårsdag*<sup>1</sup>, p. 217, M. VISING énonce l'opinion que les variantes *Boioun* et *Bozun* s'expliquent par la ressemblance de la lettre *z* avec *j* ou *y*; (cf. aussi VISING, *Deux poèmes*, p. IV).

Dans sa description déjà mentionnée du ms. 8336 de la Bibliothèque Phillipps, MEYER n'hésite pas — nous venons de le dire — à reconnaître Nicole Bozon comme l'auteur de ce poème bien que ce soit seulement le ms. *Selden* (notre *S*) qui contienne une allusion à l'auteur<sup>2</sup>. Il n'est peut-être pas trop hasardé de prétendre qu'il y a encore un manuscrit de nos *Proverbes* qui — à côté du ms. *S* — mentionne l'auteur de l'ouvrage. C'est le ms. *Vernon* qui dans la dernière strophe contient ces deux lignes:

»Ore priez tous pour le houn  
Ke vous presente ceste lessun».

Nous croyons que le copiste du ms. *Vernon* a mal compris: il a écrit »pour le houn» parce qu'il ne comprenait ni *Boun* ni *Bozun*. Et nous serions tenté d'ajouter que le fait qu'on ne retrouve pas dans les autres mss., plus ou moins mutilés et en général beaucoup plus récents, cette allusion au nom de l'auteur provient en partie de ce que les copistes n'en ont pas compris le sens.

Pour confirmer cette supposition que Bozon est l'auteur de nos *Proverbes* nous pouvons alléguer le fait que les *Proverbes de bon enseignement* entrent dans plusieurs mss. contenant d'autres pièces incontestablement de Bozon. Les voici:

Le ms. *Bodl.* 425 (notre *B<sub>2</sub>*) contient non seulement nos *Proverbes* — qui y sont appelés *Les proverbes Salamon* — mais aussi le *Char d'Orgueil de Bozon*. Celui-ci commence fol. 94; immédiatement après ce poème viennent nos *Proverbes*, fol. 101 r<sup>o</sup> — 107 v<sup>o</sup>. Dans le *Royal 8 E. XVII* (notre *R*) les mêmes poèmes se suivent aussi: *Les proverbes de bon enseignement* y commencent fol. 99 r<sup>o</sup> et finissent fol. 107 v<sup>o</sup>; le *Char d'Orgueil* y commence fol. 108 v<sup>o</sup>. Nous passons à un troisième manuscrit — *Rawlinson poetry 241* (notre *O*) — où nous y trouvons nos *Proverbes* p. 8— p. 19 et la *Plainte d'amour* de Bozon immédiatement après: elle commence p. 21 col. a et finit p. 37 col. b<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Stockholm 1912.

<sup>2</sup> *Romania XIII*, p. 541; cf. *XXIX* p. 2.

<sup>3</sup> v. VISING, *La plainte d'amour I*, p. 4.



Évidemment, ce n'est pas un hasard que les *Proverbes de bon enseignement*, probablement de Bozon, se rattachent dans trois mss. différents à d'autres poèmes incontestablement de Bozon. C'est plutôt une preuve que les copistes, qui connaissaient bien la popularité de Bozon, devaient copier plus d'un poème de cet auteur dans le même manuscrit.

Mais nous aurons recours à d'autres preuves encore pour démontrer que c'est Bozon qui est l'auteur des *Proverbes de bon enseignement*.

Lorsqu'on a lu les *Contes moralisés* on reconnaîtra bien souvent Bozon dans les *Proverbes de bon enseignement*. Il va sans dire que ces deux ouvrages — qui veulent tous les deux enseigner aux hommes la bonne morale — auront bien des points de vue communs. Dans tous les deux on trouve des enseignements sur la valeur du travail, sur la pénitence, sur la confession, on trouve des exhortations à la résignation chrétienne, à la sympathie pour les petites gens etc. On retrouve en certains cas les mêmes proverbes latins dans les deux ouvrages: *Sola vexatio intellectum dabit auditui* (Contes, p. 22, Proverbes str. 5); *Coangustatum est stratum ita ut non alter decidat et pallium breve utrumque operire non potest* (Contes, l. c., Prov., str. 93); *Si largitus ei fueris assumet te et si non habueris derelinquet te ... et in novissimo deridet te* (Contes, p. 69; Prov. str. 17); *Quanto magnus es, humilia te in omnibus* (Contes p. 90; Prov. str. 91); *Qui calumniatur pauperem ut augeat divicias suas dubit ipse diciori se et egebit* (Contes p. 121, Prov. str. 102).

C'est un fait bien singulier et qui mérite peut-être d'être observé ici que les sentences latines citées — sauf une exception — se présentent dans les deux ouvrages suivant le même ordre. Observons aussi que les citations communes sont tirées de la *Bible*, ce qui s'explique par le fait que les Contes de Bozon forment un livre qui a été prêché, et sans doute plus d'une fois, avant d'être écrit<sup>1</sup>. Des païens comme *Sénèque*, *Cicéron* — représentés souvent dans les *Proverbes de bon enseignement* — etc. n'y pouvaient guère être cités.

Il n'est pas sans intérêt de comparer le passage suivant, de la page 69 des *Contes*, à la strophe 17 des *Proverbes*:

<sup>1</sup> MEYER. *Contes*, p. XXVIII.



*Contes,*  
P. 69:

Auxint vaut plus a plusurs de estre loyns des grantz seignours od poy damage et mau gre qe de aver trop aqueyntance qe lur tourne a damage e si ne averont ja gree. Pur ceo dit Jesus Sirach: "Tant com vous lui donés, il vous receyvra e quant plus ne avez a doner il vous refusera. Il mangera bien odvesque vous e vous enpoverra e quant serrez cheü en povert il vous escharnirra».

*Proverbes,*  
Str. 17:

*Si largitus ei fueris assumet te,  
si non habueris derelinquet te  
et in nouissimo deridet te.*

Ne trop ne querrez especialté  
De homme ke est en digneté  
Vos bels presenz receuera.  
Kant ren li donetz vous lerra.  
Si poure deuignez vous mokera  
De autre soccour ne esperez ia.

Comparez aussi le passage suivant:

*Contes,*  
P. 66:

Pur ceo dit Salomon mout sagement, *Pro.* 27: "Meux vaut un battre de vostre amy qe un douz beiser de vostre enemy". *Meliora sunt vulnera diligentis quam blanda oscula odientis.*

*Proverbes,*  
Str. 6:  
SALOMON.

*Qui odit correpcionem insipiens  
est; melius est a sapiente cor-  
ripi quam a stulto adulari.*

Si vous haez de estre repris  
Ne serrez iammes bien apris.  
Meuz vaut tencon de un ami  
Ke un douz baiser de un enemi.

Il est du reste également important de comparer le texte des *Proverbes* à celui de la *Plainte d'amour*. Examinons ces passages:

*Plainte,*  
Str. 106:

Bien promettent a la table  
Mes en bosoygne tournont a fable  
Lur promesse.

Str. 27:

Vus ussez pitié de mun estat  
Cum jeo sui grevé par tut e mat  
De mun estre.

*Proverbes,*  
Str. 21 b:

Ki amour vous promet a la table  
Lamour de li tenez a fable  
Ne vous afforcez le plus de mettre  
Par affiance de son promettre.

Str. 45:

Les fous se pñeinent de lour estat  
Ke il par tut sunt greuetz e mat  
(*R* Ke trop sont greué par tot e mat)



Str. 121:

Oyl, beau duz frere, il me eyment  
E lur prive si me cleyment  
Mes coment.

Str. 65:

Pensetz tous jours qe deus vous  
cleime  
Pur le seon et vous eime.

Str. 148:

Dunt il funt lur damage  
Qui me funt tel huntage  
Ne funt mie bien.

Str. 71:

De tel honour vient hountage  
E au paraler grant damage.

Dans le *Char d'Orgueil*<sup>1</sup> et *La lettre de l'Empereur Orgueil*<sup>1</sup> on trouve bien des passages qui rappellent les *Proverbes de bon enseignement*. On y reconnaît Bozon facilement: ce sont bien souvent les mêmes mots et les mêmes phrases, caractéristiques de Bozon et assez rares en dehors de ses écrits, qui reviennent, les mêmes idées, bien connues de celui qui a étudié les ouvrages déjà publiés. Dans plusieurs cas les expressions sont presque identiques. En voici des exemples:

*Char d'Orgueil,*

V. 320:

Bien lor serreyt guerdoné en per-  
durable vie

V. 32:

Bele promesse e poi ou rien doner

Vv. 183—4:

Taunt cum vous li donet vous  
estes covenable  
Sy tost com vous cesset, il wus  
tient dampnable

V. 548:

Ceo est de amer Deu e sur tote  
rien doter

Vv. 553—4:

Qui vodra cest escrit sovent re-  
garder  
Il en avera matire de sei confesser

*Proverbes,*

Str. 12, v. 4:

E vie perdurable a guerdoun

Str. 85, v. 3:

Moult promettre e rien (*R* poy)  
doner

Str. 17:

Vos beaus presens receuera  
Si rien li donetz vous greuera  
Si pouere deuenez il vous mokera  
Daultre bounté ne esperetz ja.

Str. 2:

Sur tute rien est a doter  
Dampne deu e honorer

Str. 1, Vv. 11—12:

Ki bien l'entent (= cest escrit)  
et souent lit  
Preu en auera et delit

<sup>1</sup> VISING, *Deux poèmes de Nicholas Bozon*.



*La lettre de l'empereur Orgueil,*

V. 149:

Jes vous pry ne enparnez  
 Ke largement ne seyent blamez  
 Et par amours vous, servauntz,  
 A seignours seez contrariauntz.

*Proverbes,*

Str. 27:

Si vous auetz vos sergauns  
 E vous sunt contrariauns  
 Ne les tencetz pas souent etc.

\*

\*

\*

Une comparaison plus détaillée aurait démontré qu'on retrouve dans les *Proverbes de bon enseignement* à peu près tout ce qui caractérise la langue de Bozon, à en juger d'après les autres ouvrages du même auteur. Et si dans quelques cas peut-être la ressemblance des *Proverbes* avec les autres ouvrages de Bozon n'est pas aussi grande qu'on le désirerait, cela s'explique par ce fait que les *Proverbes* sont une traduction versifiée et que bien souvent il a dû être assez difficile à l'auteur de rendre une sentence latine en français, surtout dans la forme qu'il avait choisie: le quatrain en vers de sept ou huit syllabes. Voilà peut-être, en même temps, une des raisons pour lesquelles le style de cet ouvrage de Bozon ne paraît pas aussi abondant que celui des autres, ce qui tient également à ceci que nos *Proverbes* — à en juger d'après l'âge de l'un ou de deux des manuscrits — sont un des premiers ouvrages de Bozon, peut-être même le premier.

Avant de finir ce chapitre nous devrions peut-être ajouter que l'amour de l'allégorie — l'un des traits caractéristiques de Bozon — ne se manifeste que trop bien dans les *Proverbes* et que les images, souvent hardies, dont il aime à se servir, varient toujours.

\*

\*

\*

Reste à fixer la date du poème. On sait que les *Contes moralisés* de Bozon sont postérieurs à la *Plainte d'amour*: celle-ci date, comme l'a démontré M. VISING, probablement de 1312 tandis que ceux-là ne peuvent être composés avant 1320<sup>1</sup>. On sait aussi que la *Lettre de l'empereur Orgueil* doit provenir du

<sup>1</sup> *Studier tillägnade Karl Warburg*, p. 217.



cominencement du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Nos *Proverbes* sont probablement d'une date plus ancienne: ils figurent dans le ms. *Selden supra 74* qui provient de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et dans *Old Royal 8 E XVII* qui date de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle. A en croire PAUL MEYER, les textes qui figurent dans le ms. *Rawlinson Poetry 241* — qui renferme aussi les *Proverbes* — ont tous été composés en Angleterre au cours du XIII<sup>e</sup> siècle, bien que le ms. provienne de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Nous croyons donc avoir le droit de supposer que les *Proverbes de bon enseignement* sont un des premiers ouvrages de Bozon — s'ils ne sont pas le premier — et nous le croyons d'autant plus volontiers que le style de Bozon dans les *Proverbes* ne paraît pas aussi abondant qu'il l'est dans les ouvrages postérieurs.

### **De la provenance des proverbes latins sur lesquels Bozon a composé ses strophes.**

Avant de procéder à un examen détaillé de la provenance des différents proverbes latins, étudions d'abord le procédé de Bozon pour trouver les sentences en question. On se demande si c'est l'auteur lui-même qui a dépouillé la Bible et les auteurs classiques etc. pour y prendre ce qu'il lui fallait, ou bien s'il y a eu quelque collection de sentences qui lui a servi de modèle. En effet, le nombre de ces collections de sentences doit avoir été énorme pendant tout le moyen âge. D'autre part, pour Bozon il n'y aurait eu rien de plus facile — s'il s'agissait de choisir des sentences latines — que d'en prendre lui-même dans la Bible, dans Sénèque etc. Nous croyons que Bozon a eu à sa disposition une collection de sentences; et c'est notre ms. *S* qui nous a permis de faire cette supposition.

Selon le ms. *S* c'est de *Scottus* — selon les mss. *R* et *O* *Stoicus*<sup>3</sup> — que provient la sentence appartenant à l'une des

<sup>1</sup> VISING, *Char*, p. IX.

<sup>2</sup> *Romania* XXIX, p. 1.

<sup>3</sup> A côté de *V* et *B<sub>2</sub>*, les seuls manuscrits qui contiennent cette strophe. *V* a ici *Seneca*; *B<sub>2</sub>* ne donne jamais le nom de l'auteur dont proviennent les sentences.



dernières strophes de notre poème, n:o 105 *Bona mea intacta mihi fero*. En effet, cette sentence pourrait très bien provenir d'un *Stoicus* quelconque; mais comme on n'avait pas encore vu cette désignation dans le poème, elle nous semblait dès le début un peu suspecte.

Au contraire, nous croyions avoir le droit de supposer que *Scottus* désignait *Sedulius Scottus*, fameux Irlandais du IX<sup>ème</sup> siècle, de qui proviennent plusieurs collections de proverbes etc. Reste alors à voir si l'on connaît de *Sedulius Scottus* une collection ou des collections qui renferment les sentences latines servant de base à ce poème de Bozon. En vérité, cela paraît avoir été le cas. Et la supposition que Bozon s'est servi d'une collection déjà faite nous semble d'autant plus acceptable que tel a été évidemment le procédé employé du moins pour de la composition des *Contes moralisés*<sup>1</sup>. » On reconnaît, dit PAUL MEYER, à première vue que les citations d'auteurs sont faites de seconde main. Bozon les a prises dans une compilation peu ancienne. » Pour appuyer son affirmation, MEYER attire l'attention sur le fait que Bozon croit que *Barlaam* était un auteur alors qu'il s'agit d'une fable prise à *Barlaam et Josaphat*. En effet, on trouve aussi des exemples d'erreurs de ce genre dans les Proverbes: les strophes 72, 73 et 74 — auxquelles nous reviendrons plus tard — sont précédées de sentences latines provenant d'*Oliua*, de *Ficus* et de *Ramphus*<sup>2</sup>!

\*                      \*

\*

Dans la bibliothèque de l'hôpital de *Berncastel-Cues* près de *Trèves*, il y a un certain nombre de manuscrits dont la plupart ont appartenu au célèbre *Nicolaus Cusanus*, philosophe allemand du XV<sup>e</sup> siècle. Parmi ces manuscrits il y a aussi le *Codex Cusanus 52 (C 14)* qui provient de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et qui est bien connu.

<sup>1</sup> MEYER, *Contes moralisés*, p. VI, p. XIX.

<sup>2</sup> *Livre des Juges*, chap. 9, v. 8 ss.: *Ierunt ligna, ut ungerent super se regem, dixeruntque olivae: Impera nobis. Quae respondit: Numquid possum deserere etc.; 9, 10 ss.: Dixeruntque ligna ad arborem ficum: Veni, et super nos regnum accipe. Quae respondit eis: Numquid possum deserere etc.; 9, 14 ss.: Dixeruntque omnia ligna ad rhamnum: Veni, et impera super nos. Quae respondit eis: Si vere etc.*



Le premier qui ait fait mention de ce ms. intéressant doit être G. WAITZ dans le *Pertz Archiv* VIII (1843), p. 611 et, après lui, FRANZ XAVER KRAUS dans le *Naumann's Serapeum* XXV (1864), p. 372. Une description assez complète en a été faite par Jos. KLEIN qui (en 1866) publia un livre intitulé *Über eine Handschrift des Nicolaus von Cues*. Plus tard, ERNST DÜMMLER a donné, en 1872, des renseignements précieux sur ce ms. dans *Anselm der Peripatetiker*, p. 3 ss. Enfin, le catalogue des manuscrits de l'hôpital de *Berncastel-Cues*, publié en 1905, ne doit pas être oublié ici<sup>1</sup>.

Le manuscrit en question qui compte 331 feuilles se compose d'une trentaine d'articles différents, pour la plupart de contenu théologique<sup>2</sup>. Mais parmi tous ces articles il y en a surtout un qui nous intéresse: c'est la partie qui commence fol. 246r<sup>0</sup> et qui finit fol. 274v<sup>0</sup> et dont les premiers mots sont: *Incipiunt proverbia grecorum*. C'est L. TRAUBE qui dans son traité *Die Excerptensammlung der Handschrift C 14 in der Bibliothek des Hospitals Cues*<sup>3</sup> prouve que SEDULIUS SCOTTUS est l'auteur ou plutôt le compilateur de toute cette collection de sentences. En effet, dans le Catalogue des manuscrits que nous venons de citer on appelle cette partie du ms. *Florilegium Sedulii Scoti*. Dans sa monographie sur *Sedulius Scottus*<sup>4</sup>, M. S. HELLMANN donne, p. 92 ss., des renseignements bien détaillés sur ce *Collectaneum* de Sedulius, renseignements qui sont de la plus grande valeur pour nos recherches. Nous allons les étudier de plus près. Au moyen du livre de KLEIN, d'une copie écrite des premières feuilles (fol. 246 et 247) du *Florilegium* et de photographies des pages 257r<sup>0</sup>—261v<sup>0</sup> et 268r<sup>0</sup>—271v<sup>0</sup>, nous pouvons constater qu'une foule

<sup>1</sup> J. MARX, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905.

<sup>2</sup> Cf. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters* (1911) p. 321 ss. Ces articles, provenant d'auteurs différents ont été reliés à Cues; v. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XXX, p. 18, note 3.

<sup>3</sup> *Abhandlungen der Münchener Akademie I, Klasse XIX, 2* (1891), p. 364 ss.

<sup>4</sup> Dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I*, München 1906; cf. HELLMANN, *Anecdota aus Codex Cusanus C 14* dans *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. XXX, p. 18 ss.



des sentences qui se trouvent dans cette collection, sous la rubrique *Proverbia Senece* reviennent dans ce poème de Bozon<sup>1</sup>. Les voici :

*Cod. Cus. 52 (C. 14) :*

Fol. 246 :

Incipiunt proverbia Senece

Nullum magis conscius peccatorum tuorum timueris erga te ipsum. Alium potes effugere, te ipsum numquam.

Quod tacitum velis esse nemini dixeris. A quo enim exigis silentium quod tibi ipsi non imperasti.

Deliberas priusquam promittas et cum promiseris facias.

Bonum est non laudari sed esse laudabilem.

Quietissimam vitam agerent homines in terris si hec duo verba a natura rerum tollerent(ur) : meum et tuum.

Beneficii accepti numquam oportet oblivisci, dati protinus.

Fol. 247, col. 1 :

Bonis nocet qui malis parcat.

*Proverbes :*

Str. 14 R (et, pour la plus grande partie, S) :

... nullum conscius peccatorum tuorum magis timueris quam te ipsum, alium effugere potes, te ipsum non (S numquam).

Str. 29 :

Quod vis esse tacitum nemini dixeris. Non potes ab alio habere silentium quando tibi non praestas.

Str. 85 :

Priusquam promittas, tecum delibera, ut cum promiseris facias.

Str. 70 :

O quam magnum est esse laudabile et non laudari.

Str. 61 :

Quietissime viverent homines si duo verba tollerentur : meum et tuum.

Str. 19 :

Acceptum beneficium aeternae memoriae est infigendum.

Str. 78 :

Nocet bonis qui malis parcat.

Les feuilles 268r<sup>0</sup>—271v<sup>0</sup>, dont nous nous sommes procuré des photographies, contiennent, enfin, une autre collection de sentences, divisée en 27 chapitres. La *Table de matières*, précédant la collection, montre bien clairement à quelles sortes de

<sup>1</sup> C'est à l'amabilité de M. Marx, professeur à Trèves, que je dois cette copie et à la bienveillance de M. Neyses, directeur de l'hôpital de Berncastel-Cues, que je dois les photographies mentionnées.



sentences le compilateur s'est intéressé. En voici quelques rubriques: *de falsitate et ueritate, de beneficiis, de bonis et malis* etc.

On y retrouve, par conséquent, les sujets dont s'est occupé Bozon un peu partout dans ses *Proverbes de bon enseignement*. Le compilateur s'est servi, pour faire le reste de la collection, d'extraits de *Caecilius Balbus*, de *Publilius Syrus*, d'*Aurelius Victor*, des *Aenigmata d'Aristoteles*, de *Hieronymus*, de la *Bible*, de *Cassiodor*, d'*Augustin* etc. Nous allons, au moyen de nos photographies, voir quelles sont les sentences de cette partie du ms. qui reviennent dans ce poème de Bozon.

*Cod. Cus. 52 (C 14):*

Fol. 268<sup>r</sup> col. 2:

Hermogenes dixit:

Plerosque homines stultos seruiles cibos et seruilem uestem fugere seruiles mores non fugere.

Seneca (?) Ad penitendum properat cito qui iudicat.

Seneca (?) Bene perdit nummos iudici cui dat nocens.

Fol. 268<sup>v</sup> col. 2:

De beneficio iulius caesar dixit:  
Acceptum beneficium aeterne memoriae infigendum.

Fol. 269<sup>r</sup> col. 1:

Seneca. Beneficium qui dare nescit iniuste petit.

Beneficium accipere, libertatem est uendere.

Beneficium dando accepit qui digno dedit. Beneficium qui dedisse se dicit petit.

*Proverbes:*

Str. 84 b:

Seneca. Cibos seruilem multi fugiunt sed mores seruiles habere volunt.

Str. 105 c:

Seneca. Ad penitendum properat qui cito iudicat.

Str. 77:

Seneca. Bene perdit nummos iudici qui dat nocenti.

Str. 19:

Seneca. Acceptum beneficium eterne memoriae est infigendum.

Str. 22:

Seneca. Qui beneficium dare nescit, iniuste petit.

Str. 23 (R):

Beneficium accipere, libertatem est uendere.

Str. 32 (S):

Enormiter petit qui se dedisse beneficia dicit. Qui digno dedit dando accepit.



Str. 86 (R):

Inopi beneficium bis dat qui  
sceleriter dat.

Beneficium bis dat qui dat  
sceleriter.

Fol. 269<sup>r</sup> col. 2:

Miserrimma est fortuna quae  
inimico caret.

Str. 96:

Seneca. Miserrima est fortuna  
quae caret inimico.

Str. 91 c:

In amore semper mendax ira-  
cundia est.

... et Seneca. Ira in amore  
mendax est.

Fol. 269<sup>v</sup> col. 1:

Sen. Honesta turpitude est  
mori pro causa bona.

Str. 63 (R):

Seneca. Honesta turpitude est  
pro causa bona repelli.

Fol. 269<sup>v</sup> col. 2:

Qui a multis timetur, multos  
timet.

Seneca. Discordia fit carior  
concordia.

Str. 88 b:

— multos timens quem multi  
timent.

Seneca. Discordia fit carior  
concordia.

Fol. 270<sup>r</sup> col. 1:

Vis habere honorem, dabo tibi  
magnum, impera tibi.

Str. 9:

Seneca. Vis habere honorem;  
dabo tibi magnum imperium; im-  
pera tibi.

Str. 13:

In nullo auarus bonus est, in  
se pessimus.

Seneca ait: auarus in nullo  
bonus est, in se pessimus.

Str. 101:

Lucrum sine dampno alterius  
fieri non potest.

Augustinus. Lucrum in arca et  
dampnum in conscientia.

Str. 97 (R):

Principium discordie est aliquid  
ex communi suum facere.

Seneca. Principium est discor-  
die e communi suum facere.

Str. 33 c:

Seneca. Recta ingenia debilitat  
verecundia.

Bona ingenia debilitat verecun-  
diam.

Fol. 270<sup>r</sup> col. 2:

Iniuriarum remedium est oblivio.

Str. 40:

Iniuriarum remedium est oblivio.



Assurément nous n'osons pas prétendre que les sentences citées prouvent absolument que c'est de Sedulius Scotus que proviennent toutes les sentences non-bibliques qui figurent dans les *Proverbes de bon enseignement*. Mais c'est vraisemblable. L'auteur a cité *Scottus* lui même; dans la rédaction du *Florilegium de Sedulius Scotus*, qui est à notre disposition, nous avons trouvé un bon nombre des sentences non-bibliques dont s'est servi Bozon. Nous n'osons point prétendre que ce soit l'original du ms. *Cusanus* qui ait servi de modèle à Bozon. Il est fort probable qu'il y a eu plusieurs collections de sentences de Sedulius, auteur de grande réputation dont les ouvrages étaient connus un peu partout. Il est alors bien possible qu'une de ces collections du célèbre Irlandais soit venue entre les mains de Bozon.

Quant aux sentences tirées de la Bible, nous ne pouvons pas affirmer non plus que Bozon les y a prises directement — ce qui était bien facile, le plus grand nombre venant probablement de l'Ecclésiastique. Nous ne savons pas s'il a eu une collection de sentences bibliques à sa disposition. Cela nous semble cependant moins probable. En effet, les citations appartenant aux strophes 72, 73 et 74 et, selon Bozon, provenant de »Oliua», de »Ficus» et de »Rampnus» semblent confirmer l'opinion de P. MEYER<sup>1</sup> lorsqu'il dit que les contre-sens que commet parfois Bozon dans ses Contes s'expliquent par le fait qu'il a lu son texte trop rapidement.

Constatons en finissant que, des 142 strophes du poème, 139 sont précédées de sentences (18 en ont deux); de ces sentences au moins 26 se trouvent chez Sedulius, à ce que nous avons pu constater, 91 sont prises à la Bible et une trentaine d'autres proviennent d'une collection quelconque.

Les sentences latines proviennent de:

Str. 2: Psaumes 110, 10. — Str. 3: Ecclésiaste 11, 9—10. — Str. 3 b: Ecclésiastique 25, 5. — Str. 4: Pseudo-Publius 39; cf. SCHEIBMAIER, *De sententiis quas dicunt Caecilii Balbi*, München 1879, p. 30: Caec. Balb. VIII, 3: Audendo virtus crescit, tardando timor. — Str. 5: Esaïe 28, 19. — Str. 6: Proverbes 12, 1; Ecclésiaste 7, 5 (pour la première partie). — Str. 7: ? R: Jérémie 2, 35. — Str. 7 b: Sénèque, Ep. 28, 6. — Str. 8: Genèse 28, 17. — Str. 9: Publil. Syr. Prov. 132. — Str. 10: Tobie 4, 7. — Str. 11: Tobie 4, 9. —

<sup>1</sup> *Contes moralisés*, p. VII.



Str. 12: Tobie 12, 9. — Str. 13: S. Luc 16, 22; Publil. Syr. Sent. 234. — Str. 13 b: Galates 6, 9. — Str. 14: Sénèque, De moribus liber 59; cf. Pseudo-Publil. 76. — Str. 15: Sénèque, De moribus liber 32. — Str. 16: Ecclésiastique 13, 3; R (pour la première partie) Psaumes 119, 4. — Str. 17: Ecclésiastique 13, 2, 13, 5, 13, 8. — Str. 18: Prov. 27, 10. — Str. 19: cf. SCHEIBMAIER, *o. c.*, p. 29; Caecilius Balbus 7 32; — Str. 20: ? — Str. 21: Publ. Syr. Prov. 5, 6. — Str. 21 b: Ecclésiastique 6, 10. — Str. 22: Publ. Syr. Sent. 46. — Str. 23: Publ. Syr. Sent. 48. — Str. 24: Ecclésiastique 29, 4—6. — Str. 25: cf. Publ. Syr. Prov. 72. — Str. 26: Ecclésiastique 37, 7. — Str. 27: Tite 3, 1—2. — Str. 28: Premier Livre des Rois 3, 9. — Str. 29: Publil. Syr. Prov. 75—76. — Str. 30: Ecclésiastique 19, 12. — Str. 31: Jérémie 6, 15. — Str. 32: Publil. Syr. Sent. 58; cf. *o. c.* 55. — Str. 33: Sénèque, Mor. lib. 1, Ep. 9, 20. — 33 b: Sapience 16, 17. — Str. 33 c: cf. Publil. Syr. Prov. 91. — Str. 33 d: Livre des Juges 1, 7. — Str. 34: Ecclésiastique 12, 10. — Str. 35: ? — Str. 36: Ps. Cat. Dist. I, praef. — Str. 37: Prov. 20, 3. — Str. 38: ? — Str. 39: Ecclésiastique 19, 27. — Str. 39 b: Ecclésiaste 7, 6. — Str. 40: Publil. Syr. Sent. 240, 250. — Str. 41: Ecclésiastique 9, 4. — Str. 42: Prov. 15, 17. — Str. 43: Ecclésiaste 7, 3. — Str. 44: cf. Publ. Syr. Sent. 176. — Str. 44 b: Livre des Juges 5, 16. — Str. 45: Genèse 27, 30. — Str. 46: ? — Str. 46 b: Nombres 23, 8. — Str. 46 c: Exode 3, 11. — Str. 47: Ecclésiastique 33, 20. — Str. 47 b: Ecclésiastique 13, 5. — Str. 48: cf. Publil. Syr. Sent. 332. — Str. 49: Livre des Juges 14, 1—3. — Str. 50: Ecclésiastique 9, 1. — Str. 51: Prov. 13, 24; 23, 13—14. — Str. 52: Ecclésiastique 7, 26. — Str. 54: Publ. Syr. Sent. 89. — Str. 55: Ecclésiastique 6, 1. — Str. 56: ? — Str. 57: ? — Str. 58: Ecclésiastique 11, 31. — Str. 59: Ecclésiastique 28, 22. — Str. 60: S. Jacques 3, 8. — Str. 61: Publil. Syr. Prov. 73. — Str. 61 b: Gen. 27, 21. — Str. 62: II Chroniques 26, 18. — Str. 63: R Publ. Syr. Sent. 207. — Str. 64: S. Luc 6, 38: pour la dernière partie 6, 37. — Str. 65: Hébreux 12, 6. — Str. 66: S. Luc 16, 25. — Str. 67: Judith 8, 23. — Str. 68: Judith 2, 5, 6. — Str. 69: Gen. 31, 26, 27. — Str. 70: Publil. Syr. Prov. 65. — Str. 71: Malachie 2, 2. — Str. 71 b: Gen. 27, 22. — Str. 72: Juges 9, 9. — Str. 73: Juges 9, 11. — Str. 74: Juges 9, 15. — Str. 75: Juges 9, 4. — Str. 76: Publil. Syr. Sent. 34. — Str. 77: Publil. Syr. Sent. 71. — Str. 78: Sénèque, De moribus liber 114; cf. Pseudo-Publilius 55: Bonis nocet quisquis pepercit malis. — Str. 78 b: Juges 11, 7. — Str. 79: ? — Str. 80: Jonas 2, 9. — Str. 80 b: Psaumes 62, 4. — Str. 81: Ecclésiastique 7, 39. — Str. 82: Ecclésiastique 33, 30: (pour la dernière partie) 33, 24. — Str. 83: Ecclésiaste 7, 4. — Str. 84: Publil. Syr. Prov. 44. — Str. 84 b: Hermogenes (cf. KLEIN, *o. c.*, p. 103 s.). — Str. 84 c: Romains 8, 15. — Str. 85: Publ. Syr. Prov. 39. — Str. 86: Publ. Syr. Sent. 235. — Str. 87: Prov. 10, 19; 21, 23. — Str. 88: Grego-



rius, Moralia X?. — Str. 88 b: Publ. Syr. Sent. 338 (?). — Str. 89: Prov. 17, 28. — Str. 89 b: S. Luc 19, 23. — Str. 90: Publil. Syr. Sent. 30. — Str. 90 b: Ruth 1, 21. — Str. 90 c: Abdias 5, Psaumes 43, 6. — Str. 91: Ecclésiastique 3, 20. — Str. 91 b: Josué 24, 20. — Str. 91 c: Gen. 42, 7; Publil. Syr. Sent. 247. — Str. 92: Sénèque Providentia IV, 3; Ecclésiastique 34, 10. — Str. 93: R Esaie 28, 20. — Str. 93 b: Publ. Syr. Sent. 131. — Str. 93 c: Ecclésiastique 6, 5. — Str. 93 d: Gen. 18, 21. — Str. 93 e: Ecclésiaste 7, 22; Ecclésiastique 28, 20. — Str. 93 f: ?. — Str. 93 g: Gen. 49, 14—15. — Str. 94: Gen. 39, 12; R. Gen. 39, 13—14. — Str. 95: Publ. Syr. Sent. 298. — Str. 96: Publ. Syr. Sent. 315. — Str. 97: Gen. 13, 11; Publ. Syr. Prov. 56. — Str. 98: Prov. 16, 32. — Str. 99: ?. — Str. 100: Juges 3, 15. — Str. 101: cf. Publ. Syr. Sent. 297: *Lucrum sine damno alterius fieri non potest*. — Str. 102: Prov. 22, 16. — Str. 103: Sénèque Ep. Mor. Lib. 9, 19; cf. Dial. II 5, 6. — Str. 104: Prov. 28, 6. — Str. 105: Cic. paradox 1, 1. — Str. 105 b: Publ. Syr. Sent. 209. — Str. 105 c: Publ. Syr. Sent. 32. — Str. 105 d: Job 31, 1. — Str. 106: ?. — Str. 107: texte latin manque. — Str. 108 cf: Ecclésiastique 35, 21.

### Les manuscrits.

Il y a neuf manuscrits qui contiennent les *Proverbes de bon enseignement* et qui se trouvent tous à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford, ou au Musée Britannique, à Londres. Les manuscrits, dont la plupart sont déjà bien connus, sont les suivants:

1. Notre *S* — Selden supra 74, Oxford,
2. » *A* — Arundel 507, Londres,
3. » *H* — Harl. 957, Londres,
4. » *B* — Bodl. 761, Oxford,
5. » *V* — Vernon, Oxford,
6. » *Add.* — Add. 22283, Londres,
7. » *O* — Rawlinson poetry 241, Oxford,
8. » *R* — Royal 8 E. XVII, Londres,
9. » *B<sub>2</sub>* — Bodl. 425, Oxford.

Pour le nombre et l'ordre des strophes dans chaque manuscrit, nous renvoyons une fois pour toutes au tableau comparatif.

1. Le ms. **Selden supra 74**, sur vélin, mesurant 23 centimètres de hauteur sur 17 cm. de largeur, compte II + 126 feuillets



et contient des textes en français et en latin exécutés par plusieurs scribes. Les pièces sont écrites sur deux colonnes, avec les lettres capitales euluminées. Les *Proverbes de bon enseignement* y commencent fol. 38<sup>r</sup> et finissent fol. 43<sup>v</sup>. Le texte français se trouve toujours dans la colonne gauche; dans la colonne droite, en face de chaque strophe, il y a une sentence latine en prose et entre les deux colonnes est placé, strophe par strophe, le nom de l'auteur de qui provient la sentence en question.

Nous avons déjà parlé dans l'Introduction de l'importance du dernier quatrain de ce ms. (»Ore priez tous pour Boun» etc.). Le manuscrit finit par *Explicit*.

A en croire le nouveau catalogue de la Bibliothèque Bodléienne qui allait être imprimé lors de notre visite à Oxford en 1913, ce manuscrit provient de la dernière moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. L'étude de la langue du ms. nous porte à croire que la date assignée par l'éditeur du Catalogue est juste.

Comme le montre la table strophique, ce ms. renferme 108 strophes.

Deux fois, dans la Romania XIII, p. 539 ss. et dans l'Introduction des Contes moralisés, p. XLVI s., PAUL MEYER a donné une description et des extraits de ce ms.

2. Le ms. **Arundel 507**, a une hauteur de 26 cm. sur une largeur de 17 cm. et compte 100 feuilles. Nos Proverbes y commencent fol. 95<sup>r</sup> et finissent fol. 99<sup>r</sup>. Il provient probablement de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Il a été exécuté par plusieurs scribes, à différentes époques. Le Catalogue of manuscripts in The British Museum, New Series, Volume I, donne p. 143 le renseignement, entre autres, que ce ms. semble avoir appartenu à »Ricard de Segbrok, monacus Dunelmensis».

Le ms. commence: *Assit principio sancta Maria meo*. La première page est, en partie, écrite avec de l'encre rouge, ce qui rend l'écriture bien illisible. De temps en temps le texte original est corrigé par une main qui n'est pas celle du copiste.

Le ms. contient 85 strophes de nos proverbes; à chaque strophe correspond une sentence latine ainsi que le nom de l'auteur de la sentence en question. Au fol. 98<sup>v</sup> il y a en haut et en bas de la page quelques sentences latines auxquelles ne correspond aucune strophe. Voici celles ci qu'on lit au haut de la



page: *Priusquam promittas aliquid delibera te ut quod promiseris facias. In multiloquio non deest peccatum. Cum venter reficitur, lingua relaxatur. Stultus si tacuerit, sapiens putabitur.* En bas de la page sont placées les sentences suivantes: *Melior est vir patiens viro forti. Et qui dominatur sui uenerabilior(?) expugnatore urbium. Vincere nationes virtus est populorum, vincere autem vicia virtus est morum.*

3. Le ms. **Harl 957**, hauteur de 18 cm., largeur de 12 cm., compte 104 feuillets. Nos *Proverbes* y commencent fol. 28<sup>v</sup> et finissent fol. 31 b. Le poème n'y est conservé que dans 70 strophes.

Nous avons ici à faire à deux copistes: l'un a copié les 62 premières strophes, l'autre — beaucoup moins soigneux — a copié les 8 suivantes. Ce ms., qui semble provenir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, contient pour les 41 premières strophes les sentences latines ainsi que les noms des auteurs dont proviennent ces sentences. Les dix dernières ont le texte correspondant mais n'offrent pas, régulièrement, les noms des auteurs. La première lettre du ms. — le *C* dans *Cher* — a été omise; l'espace a évidemment été réservé à l'enlumineur qui pourtant n'est jamais parvenu à remplir sa tâche.

4. Le ms. **Bodl. 761** contient, fol. 180 b—183 d, 72 strophes de notre poème. Le ms., provenant de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, a été décrit plusieurs fois: par M. STENGEL dans la *Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur* XIV (1892), p. 128 ss., et, surtout, par M. PAUL MEYER qui dans la *Romania* XXXVII, p. 509 ss., a donné une »Notice du ms. Bodley 761 de la Bibliothèque Bodléienne«.

Cette copie des Proverbes contient pour chaque strophe les sentences latines ainsi que les noms des auteurs de ces sentences. Le *C* du premier mot — *Chier* — du ms. manque; c'est afin de laisser l'enlumineur former la lettre telle qu'il la voulait.

5. Le **Vernon Manuscript**, également écrit en Angleterre, est une des curiosités de la Bibliothèque Bodléienne. Un ancien catalogue<sup>1</sup> l'appelle 'a vast, massy manuscript'. Et avec raison.

<sup>1</sup> Bernard's Catalogue, 1697, p. 181.



Il contient 412 feuilles de vélin, dont voici les mesures: hauteur 570 mm. sur 465 mm. de largeur. On comprend donc que ce livre a été appelé »a Goliath among books».

Notre texte commence au f. 307<sup>r</sup>β et finit f. 309<sup>v</sup>α. Dans »An account of the Vernon Ms.», publié à Londres en 1848, J. O. Halliwell attribue (page 1) tout le volume à la première partie du XIV<sup>e</sup> siècle. Cette opinion ne peut pas être juste: le *Vernon Manuscript* contient aussi le *Piers the Plowman* qui n'a pas été composé avant 1362. Notre ms. semble appartenir à la dernière partie du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

Ajoutons que ce ms. est très bien écrit et que, pour la plus grande partie, le texte est rangé sur trois colonnes à chaque page. Les noms des auteurs, suivis du texte latin, se trouvent en tête de chaque strophe. Après le texte anglo-normand vient, strophe pour strophe, la traduction anglaise, également rimée. Le poème qui nous occupe est publié, entre autres, en 1901 dans *Early English Text Society*, Original Series, 117. Il contient de nos Proverbes 108 strophes.

Dans l'*Index* du *Vernon* ms., nos Proverbes figurent sous la rubrique: »Prouerbes of diuerse profetes and of poetes and of opur seyntes».

6. Le ms. **Add. 22283** est, du moins en ce qui concerne notre poème, une copie du ms. Vernon. C'est une copie excellente: exceptions faites pour le texte latin de la strophe 24 (»Prenetz garde de vostre prest»), où il y a — comme le montrent nos variantes — quelques bévues dans le ms. Add. 22283 et, pour la strophe précédente qui n'a que trois lignes au lieu de quatre, il n'y a pas de différence. Voilà pourquoi nous n'avons en général dû noter les variantes de ce ms. que par un V, signifiant pour les 24 premières strophes V + Add. 22283.

Ce n'est que la feuille 118<sup>v</sup> qui contient notre poème. Comme dans le Vernon, le texte français des proverbes est traduit en anglais.

Ce ms. doit provenir de 1380 à 1400. Il contient 24 strophes de notre poème.

<sup>1</sup> Cf. W. W. SKEAT, Cambridge 1866.



7. Le ms. **Rawlinson Poetry 241**, a été l'objet d'études détaillées, auxquelles nous renvoyons, faites par M. STENGEL dans la *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 1892, p. 128 ss., par PAUL MEYER dans la *Romania* XXXIX p. 1—84 et, enfin, par M. VISING, *Plainte I*, p. 3 s.

Le ms., de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, contient (p. 8—p. 19) notre poème dans 102 strophes. En face de chaque strophe est écrit le nom de celui à qui est attribuée la sentence sur laquelle est formée la strophe en question. Les sentences latines manquent dans ce ms.

Ajoutons que la première lettre du premier mot du ms. — le *C* dans *Chers* — a été omise. Évidemment l'espace avait été laissé à l'enlumineur, qui n'est pas venu l'occuper.

Notre poème finit ainsi dans ce ms.: »Explicit, expliceat, ludere scriptor eat».

8. Le ms. **Royal 8. E. XVII** est déjà mentionné plusieurs fois. Dans le *Catalogue of Romances* II, 397 et 533, WARD donne des renseignements sur ce ms., PAUL MEYER, dans les *Contes Moralises*, p. XXX, en donne aussi et, enfin, M. VISING vient d'en faire mention dans »*Deux poèmes de Nicholas Bozon*», p. XVIII s.

Ce ms., qui doit provenir de la fin du XIII<sup>e</sup> ou du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, renferme nos Proverbes fol. 99r<sup>o</sup>—107v<sup>o</sup>. Cependant, il faut observer

a) que la feuille n:o 104 contient un texte latin qui a été relié parmi les feuilles qui contiennent le texte de nos proverbes;

b) que — pour avoir dans ce ms. le même ordre de strophes que dans les autres mss. — la feuille 103 doit être lue immédiatement après la feuille 99;

c) que — par conséquent — la feuille 102 doit être suivie par la feuille n:o 105.

En tout cas, on se demande si les lignes 3 et 4 de la strophe 88 b n'appartiennent pas à la strophe 13 b.

Dans cette rédaction, le poème renferme 130 strophes. Il commence ici par les mots: *Ici comence prouerbe de bon enseignement*.



9. Le ms. Bodl. 425 — notre  $B_2$  — probablement du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, renferme outre nos Proverbes un certain nombre de textes en anglonormand ou en vieil-anglais. On y trouve aussi le *Char d'Orgueil* de Bozon (cf. VISING, *Deux poèmes*, p. XVI s). Les Proverbes y vont du fol. 101r<sup>o</sup> au fol. 107v<sup>o</sup>. Le nombre de strophes est de 83. Le ms. commence ainsi:

*Ci comence les prouerbes Salamon.*

Il est possible que tous ces proverbes aient été attribués à *Salamon*; en effet, trois autres manuscrits — *A*, *H* et *B* — font peut-être une allusion au même fait dans la strophe 42 dans l'expression »Cas dit li sage Salomon». Mais il est également possible d'autre part que ces trois manuscrits aient voulu attribuer à *Salomon* la vérité contenue dans la strophe en question.

Le prologue manque dans ce ms. Le texte latin comme les noms des différents auteurs manquent aussi.

M. VISING, en mentionnant ce ms. dans l'Introduction de »Deux poèmes», *l. c.*, fait observer que »le texte de ce ms. est très mauvais; il présente souvent un vrai galimatias». Cette observation n'est que trop juste même en ce qui concerne les *Proverbes*.

La rédaction des proverbes dans ce ms. diffère de toutes les autres, comme l'attestent le mieux les variantes. On trouve ici bien des strophes, parfois difficiles à comprendre, qui ne figurent pas dans les autres manuscrits. Dans la table strophique nous avons muni les numéros des strophes qui sont contenues seulement dans ce ms. d'un {. Ce signe est mis également dans quelques cas où la rédaction de certaines strophes de  $B_2$  diffère sensiblement de celle d'un autre ms.

Voici les strophes qui ne figurent que dans  $B_2$ :

N:o 24:

Si vous auez rien doné  
Par vous ne seit mes soné.  
Meis si de autre auez resceu  
Par vous soit de autre conu.

N:o 48 (cf. 88 du ms. *S*):

Quant un des autres dit nul led  
Moustres semblant qui vous desplet.  
Par morne semblant home retret  
Qui dire voust si il hoset.

<sup>1</sup> Cf. P. MEYER, *Contes Moralises*, p. XXX.



## N:o 52:

Si de bien faire mettet entent  
Ja ne vous gardez si nettement  
Ne vous deuez enmeruailer  
Si vous venent greuance au quoer.

## N:o 56:

Si vous desires long vie  
Countre gardeus de glotonie  
Par mesure serret en sainte  
Et par surfete a mort liuere

## N:o 61:

Si vous desires de estre nett  
Ta mayn a feme point ne mett  
Vous sauez bien quei vaisin  
Le fu alumé est a lin

## N:o 67:

Chlerk ou chapelain ordené  
A tant peché par volonté  
Cum fete une lais en la fete  
De lecherie verité est

## N:o 76:

Vous deuez viuer nuit et iour  
Apprendre de iour en iour  
Cum duissez uiuer a touz iour  
— — — — —

## N:o 77:

Si a pources rien ne donez  
De (?) a coupe serrez  
Seinte escripture le devine  
Qui aurice est ianine

## N:o 78:

Si vous ne auez point de meister  
Et vous receuez de autri auer  
Ceo nest pas dounk receyvez  
Mes robberie est appelez

## N:o 79:

Qui vaut honour de parenté  
Ou vous ne trouerez pas bounté  
Effors qui moustard crie gentil  
Qui nad vyneyre de bon aysil.

## N:o 80:

Large quoer est moult paisible  
Pur ceo qui a Dieu est semblable  
Qui a duresce est trope enclin  
Failler ne poet de male fyn.

## N:o 81 (cf. 58 du ms. S):

Fort serroit de soi garder  
De tuz qui wlent mesparler  
Meis solunc vostre conscience  
A Dieu seruez a reuerence.

\*

\*

\*

Il est bien difficile d'établir une classification exacte de nos manuscrits. Et nous serions tenté de dire que c'est là une question de peu d'importance. Cependant, si nous essayons de grouper nos manuscrits, nous le faisons sous toute réserve, d'autant plus que les mss., dépendant souvent de plusieurs sources et avec une versification en général bien mauvaise, ne se prêtent pas au contrôle nécessaire. C'est un fait bien connu que dans la littérature ancienne — surtout du XIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle — les proverbes jouaient un rôle très important<sup>1</sup>. Il va sans

<sup>1</sup> Cf. p. ex. LE ROUX DE LINCY, *Livre des proverbes français* I, Paris 1859, p. II.



dire, alors, que les *Proverbes de bon enseignement* étaient sûrs de trouver partout un accueil bienveillant et que, par conséquent, on a le droit de supposer — a priori — que les mss. ont dû être nombreux. Pour bien comprendre les relations entre les manuscrits il faut supposer que — dans plusieurs cas — le copiste d'un manuscrit connaissait un autre manuscrit ou même qu'il l'avait devant lui. Voilà peut-être une des raisons pour lesquelles les relations mutuelles des mss. paraissent bien des fois inextricables.

Avant de procéder plus loin, rappelons encore une fois que le ms. *Add.* 22283 — notre *Add.* — est, du moins en ce qui concerne nos proverbes, une copie du ms. *Vernon*, notre *V.* Le ms. *Add.* est donc éliminé dès le commencement.

S'il s'agit de faire un groupement de nos mss., nous en trouverons peut-être le meilleur moyen dans notre table strophique. Quand nous l'étudions de plus près, il y a un fait qui saute aux yeux: six manuscrits — *S*, *V*, *A*, *H*, *B* et *O*<sup>1</sup> — ont un ordre de strophes presque identique<sup>2</sup>, qui diffère beaucoup de celui des mss. *R* et *B*<sub>2</sub>.

Cependant, pour l'ordre des strophes des six manuscrits mentionnés, il y a les exceptions suivantes:

1:o) La strophe n:o 26 »Ne mustrez pas tut vostre queor« — qui manque dans *B* — vient dans *V*, *A*, *H* et *O* après la strophe n:o 28 »Moult est le sergaunt de mal escole«.

2:o) Les strophes 93 d »Si vous oez accusemenz« et 93 e »Meinte fez un bon fet«, omises dans *S* et *O*, se retrouvent sous les numéros 31 et 32 dans *V*, *A* et *H*; dans *B* ils ont les numéros 28 et 30.

3:o) La strophe n:o 104 »Meultz vaut folie de simplese«, qui manque dans *A*, *H* et *B* précède dans *V* la strophe n:o 102 »Ki fet a pources duresce e peine«, ce qui est le cas aussi dans *O*.

Ce ne peut être par un hasard que ces six mss. — *S*, *V*, *A*, *H*, *B* et *O* — aient un ordre de strophes qui diffère sensiblement de celui des deux autres. Mais l'ordre des strophes ne

<sup>1</sup> Nous ne comptons pas le ms. *Add.*, cf. ci-dessus.

<sup>2</sup> Nous faisons abstraction de la str. 5 qui précède 4 dans le ms. *O*, probablement par une faute du copiste, puisqu'aucun autre ms. n'a cet ordre de strophes, de la str. 36 qui a le numéro 106 dans *V* et 72 dans *B*, et de la str. 63 qui dans *B* a le numéro 68.



prouve pas tout. Ce sont — évidemment — surtout les variantes et jusqu'à un certain degré les sentences latines, dans les cas où il y en a, qui nous fourniront les meilleures preuves.

S'il est vrai que les mss. *S*, *V*, *A*, *B* et *O* forment un groupe à eux, il n'est pas moins vrai que les deux autres mss. *B*<sub>2</sub> et *R* vont ensemble. Abstraction faite de ce que ces deux mss. ont leur ordre de strophes à eux — bien que cet ordre ne soit pas toujours identique — ils offrent une rédaction plus complète, *B*<sub>2</sub> même parfois une sorte de remaniement de notre poème. En tout cas il faut observer qu'il y a dans *B*<sub>2</sub> et *R* plusieurs strophes qui ne se retrouvent pas dans les autres mss., c'est-à-dire les strophes 7 b »Reconissance de mesfet», 20 b »Par hastiuesce est souent fet», 88 b »Suieue norture fet homme irous» et 90 b »Feme ke est de tendre age». Il est vrai, d'autre part, que les lignes 3 et 4 des strophes 88 b et 90 b du ms. *B*<sub>2</sub> diffèrent de celles du ms. *R* et que les strophes 106 et 107 qui figurent dans *B*<sub>2</sub> sont omises dans *R*<sup>1</sup>.

Qu'il nous suffise de constater que *S* et *R*, reproduits dans notre texte, représentent les deux groupes principaux des manuscrits. L'étude plus détaillée des relations des manuscrits nous mènerait trop loin et ne donnerait guère de résultats sûrs. Elle serait, du reste, de peu d'intérêt pour le lecteur. Il suffit de dire que, dans le groupe *S*, *A* et *H*, *B* et *V* (+ *Add*) vont ensemble, tandis que *O* et *S* semblent être relativement plus isolés.

### Langue et Versification.

Plusieurs écrits de Bozon ayant été publiés déjà avec des études bien minutieuses sur la langue de cet auteur, il va sans dire que, à ce point de vue, la langue des *Proverbes* n'offre rien de nouveau. Dans son édition des *Contes moralisés*, PAUL MEYER a fait, p. LII ss., une étude fort intéressante de »l'idiome très corrompu» de Bozon. Dans la *Plainte d'amour*, p. 24 ss., M. VISING reprend l'étude de la langue de Bozon, fait des observations nouvelles et approfondit les recherches déjà faites. L'introduction de »Deux poèmes de Nicholas Bozon» renferme aussi, p. XIII ss., une étude détaillée de la langue de Bozon. L'étude de la langue des *Proverbes de bon enseignement* ne fait



que confirmer les résultats publiés dans les ouvrages cités. On y reconnaît trop bien la langue de Bozon: la phonétique présente les traits caractéristiques de cet auteur, ce qui est le cas aussi pour la flexion, la syntaxe et le vocabulaire. Nous croyons, par conséquent, devoir renoncer tout à fait à donner ici des spécimens de la langue des *Proverbes*.

A en juger d'après les particularités de l'intérieur du vers, qui peuvent jusqu'à un certain point être du fait des copistes, la langue de ceux-ci ne semble pas trop différer de celle de l'auteur. Nous laissons donc de côté nos observations peu intéressantes et peu importantes sur la langue des copistes.

La versification de Bozon ayant été étudiée en détail dans les ouvrages cités de M. VISING, on sait qu'elle est bien mauvaise. Dans sa description de la versification de la *Plainte d'amour*, p. 27, M. VISING dit: »l'auteur n'a eu, pas plus que ses contemporains anglo-normands, le sentiment métrique français». L'étude de la versification du »Char d'Orgueil» et de »La lettre de l'empereur Orgueil» atteste<sup>1</sup> que Bozon était bien négligent — ou peut-être ignorant à cet égard. Pour ce qui regarde les *Proverbes*, nous pouvons faire les mêmes observations: Bozon ignorait — comme beaucoup d'autres poètes anglo-normands — la versification française. Voilà pourquoi, dans notre poème, p. ex. les lignes qui devraient compter 7 ou 8 syllabes sont, bien souvent, assez irrégulières.

---

<sup>1</sup> Cf. VISING, *Deux Poèmes*, p. XV s.







TEXTE

AVEC

NOTES ET GLOSSAIRE



### Avertissement.

Pour l'ordre des strophes dans chaque ms. nous renvoyons à la *table strophique*. Observons toutefois que dans notre *texte* les strophes portent les numéros du ms. *S*; les variantes se rapportent toujours à *S* ou, si *S* ne contient pas la strophe en question, à *R*. Dans ce dernier cas, la strophe de *R* porte une lettre après son numéro; 20 b indique donc que *S* n'a pas cette strophe et que dans *R* elle vient immédiatement après la strophe 20 du ms. *S*. La table strophique nous montre que la str. 20 du ms. *S* porte le numéro 124 dans *R*. Il va de soi, alors, que 20 b sera le numéro 125 de *R*; la strophe 46 de *S* a le numéro 85 dans *R*: par conséquent 46 b et 46 c ont les numéros 86 et 87 dans *R* etc.

Quant au ms. *B*, il faut observer que dans la table strophique le signe { devant les numéros des strophes indique que les strophes en question correspondent moins bien — ou même pas du tout — aux strophes portant le même numéro dans les autres mss. On verra plus loin que *B*, a plusieurs strophes qui ne se retrouvent dans aucun autre manuscrit.

Le texte imprimé reproduit fidèlement les mss. Il va sans dire que les abréviations des mss. ont été résolues. Nous distinguons partout *u* et *v*, *i* et *j*. Dans la table strophique, + signifie que la strophe en question est munie d'un proverbe latin, le signe — que le proverbe latin manque.

---



[Ms. S]

PROUERBE. \*

Chiers amis, receuetz de moi  
Vn beau present qe vous enuoi,  
Noun pas de or ne de argent  
Mes de bon enseignement  
Ken escripture ai troué  
E de latin translaté  
En commun langage pur amis  
Ke de clergie n'unt apris.  
Trestut en sen et uerité  
Ke ici troueretz enramauncé.  
Ki bien l'entent et souent lit  
Preu en auera et delit  
Dunt celu soit de deu beneit  
Ke sa entente bien i met.

DAUID.

*Inicium sapiencie timor domini.*

Li sages dit en soun liure  
Ke comencement de vostre viure  
Sur tute rien est a doter  
Dampne deu et honorer.

[Ms. R]

ICI COMENCE PROUERBE DE BON 1.  
ENSEIGNEMENT.

Cher ami, receuez de moy  
Un bel present ke vous enuoy,  
Noun pas de or ne de argent 3  
Mes de bon enseignement  
Ke en escripture ay troué  
E de latin translaté 6  
En commun langage por amis  
Ke de clergie ne ount apris.  
Tot est sen e verité 9  
Ke en cest escrit est touché.  
Un noun l'ay doné proprement  
Prouerbe de bon enseignement. 12  
Ki bien l'entent e souent lyst  
Il en porra auer graunt profist.

CE DIST DAUID.

2.

*Inicium sapientie timor domini.*

Li sage dist en son liure  
Ke commencement de bien viure  
Si est de deu douter  
Sor tote reen e honorer.

1. *B*, omet l'introduction. 1. *A* *Assit principio sancta Maria meo* *V* Cher  
*B* Chier amy — 2. *O* bon — 5. *B* En escripture lay *V* Ki en — 8. *H* ne ont pas  
aprise — 9. *BOAHV* est sen e verite — 10. *HAO* romance -- 11. *V* Ki ben  
len entent e souent list; *B* len tent; *O* le tent — 12. *O* Prou (*B* Prou en  
auera et delist — 13. *AOVH* benet (*O* omet de deu).

2. 1. *B*, *O* sage *OAB* dist — 2. *B* Qe a comencement; *O* Que le c.  
*B*, Qui c. *H* comence; *VOAHBB*, de bien viure -- 3. *VOABB*, de doter —  
4. *B*, dieu partut e honurer.

\* Les variantes se rapportent toujours au ms. S.



[Ms. S]

[Ms. R]

3.

SALOMON.

ECCLESIASTES.

*In bonis sit cor tuum in diebus  
juventutis tue et a carne tua amoue  
omnem maliciam.*

*In bono sit cor tuum in diebus iuen-  
tutis tue et amoue a carne etc.*

Li aultre dit qe vostre entente  
Deuetz mettre en ta juuente,  
De tous pechez vous retrere  
E ver bountés tous jours trere.

Li autre dist ke vostre entente  
Deuez mettre en iuuenta,  
De touz pechez vous retrere  
E vers bountez touz iours trere.

3 b.

ECCLESIASTICUS.

*Quae in iuentute tua non congregasti  
quomodo inuenies ea in senectute tua.*

Ke en ta iuuenta nas porchacé  
En ta veillesce hou ert troué.  
Resoun est kil le sente  
Ke percus fust en iuuenta.

4.

SENEKA.

SENEKA.

*Incipiendo crescit virtus, tardando  
timor.*

*Audendo crescit uirtus, tardando  
timor.*

Cum plus targetz de bien ourer  
Plus serrez pourous de comencer.  
Par commencer vertue crest  
Et par targer sei retret.

Cum plus targez de bien ourer  
Plusserez pourous de commencer.  
Par bien commencer vertu crest,  
Par long atendre se defet.

3. Texte latin. *V* finit avec tue; *B* In bonis fac cor tuum; admone.

1. *V* Le auctor; *O* Li autre est que vostre ente; *A* Lautre diseit (?) —

2. *O* denez mettre en juuente — 4. *VA* E bones heueres user e fere; *O* Ou vers bountez; *BH* Et bons oueraignes (*H* E bons ouers) user et faire.

3 b. Cette strophe ne se trouve que dans le ms. R.

4. Texte latin. *V* = *Ms. R*; *Add.* Audiendo cr. v., tardando timor; *A* Addendo crescit v., tardando autem timor; *B* Augendo crescit virtus, tardando vicium *H* Audendo crescit virtus, tardando antem timor.

1. *B* Cum plus pensez de bien ouerir — 2. *O* Plus pouere serrez de c. *B*, pourors — 3. *B* Kar par c. *B*, a comencer *VH* commencement vertu acrest *A* vertu acreest *B*, cret *O* Que par c. — 4. *VBH* targer retret est *A* retrete est *B*, se defet *O* Et par targer ceo defait.



[Ms. S]

YSAIE.

*Sola vexacio dabit intellectum.*

En trauail mettez corps et queor  
Pur la parole deu oier.  
Kar par parole len quert sen  
E par sen garde len.

SIRAK.

*Qui odit correpcionem incipiens erit.  
Melius est a sapiente corrigi quam  
a stulto adulari.*

Si vous haietz destre repris,  
Ne serretz james bien apris!  
Meultz vault tenson de veir disor  
Ke deceite de losengour.

JEREMIAS.

*Confessori monstra delictum non  
celans corde maledictum quia  
coram domino putrescit.*

Si vous auetz de rien mesfet  
Et vous defendetz vostre fet,  
Plus est deu de ceo greué  
Ke auant ne fust del pecché.

[Ms. R]

YSAIE.

*Sola vexacio dabit intellectum  
auditui.*

Souent pensez de vostre fin,  
De bien aprendre seez enclyn.  
Ke par trauail len quert sen  
E par sen se garde lem.

SALOMON.

*Qui odit correpcionem insipiens est;  
melius est a sapiente corripi quam  
stultorum adulacione decipi.*

Si vous haez de estre repris,  
Ne serez iammes bien apris!  
Meuz vaut tencon de un ami  
Ke un douz baisier de un enemi.

JEREMIE.

*Ego iudicio contendam tecum eo  
quod dixeris; non peccavi.*

Si vous auez de ren mesfet  
E pus defendez vostre fet,  
Plus est deu de ce greué  
Ke auant ne fust del peché.

5. Texte latin. AH = Ms. R; B YSAAC. — 1. B cure et quoer — 3. B len quer son O Que par parole H omet Kar — 4. VAHO se garde B sei.

6. Texte latin. V SALAMON; corripi; HAV insipiens erit (B est); A a sapiente correpcio quam stultorum adulacio; B stultis — 1. H heyet B, haiet de estre — 2. BO Vous ne serrez — 3. H Meut B, que meuz vaut ceusoigne de neyr O vers disour — 4. B, que la deceite del loseniour.

7. Texte latin. V finit avec delictum; AH putrescit uero animo; B JEROMIAS; deo putrescit vere animo; omet maledictum. — 1. O omet de V ren B mesfeat B, mesfete — 2. V puis defendez vostre fest; H puis; B Et puis defendet vostre feat O Et pus d. B, Et puis defendez vostre faite — 3. V Pluis H de cest greue B dieux — 4. VH Ke einz O Que auant fut del B, fu de p.



[Ms. S]

[Ms. R]

7 b.

SENEKA.

*Initium salutis est noticia peccati;  
nam qui peccare senescit corrigi  
non vult.*

Reconissance de mesfet  
De sauueté nessaunce est.  
Resistance a correctioun  
Est dustre vers perdicioun.

8.

JACOBUS.

JACOB.

*Non est hic aliud nisi domus dei  
et porta celi.*

*Non est hic aliud nisi domus dei  
et porta celi.*

Hauntez souent les moustiers  
Et la facez vos priers.  
La porte du ciel l'oi nomer  
Par unt nous couient le ciel entrer.

Souent hauntez les moustiers  
E la facez vos prieres.  
La porte deu ciel le oy nomer  
Par ount vous couient le ciel entrer.

9.

SENEKA.

SENEKA.

*Vis habere magnum honorem; dabo  
tibi magnum imperium; impera tibi.*

*Vis habere honorem; dabo tibi  
magnum imperium; impera tibi.*

Si vous desirretz grant honour  
Jeo vous frai emperour.  
Empour le doi nomer  
Ke soi mesmes set justiser.

Si vous dessirez grant honour  
Je vous ferai un emperour.  
Emperour li doi nomer  
Ki soi meimes set iustiser.

7 b. 1. *B*<sub>2</sub> mesfete — 2. *B*<sub>2</sub> ... eyur(?) vers dieu est — 3. *B*<sub>2</sub> Resteauce  
a coreccioun — 4. *B*<sub>2</sub> dentrere(?) vers perdicioun.

8. 1. *A* mostiers *V* Souent hauntez les mosters *H* le mesters *B* mou-  
stiers *O* mousteres — 2. *A* E la vous de pries voluntiers *V* E la dieu priez  
volunters *H* E la vous de pries volunters *B* Et la priez voluntiers *O* vos preiers  
— 3. *A* du cile le oy nomer *H* La port dieu cel oy nomer *O* oie — 4. *AB* vous  
couent *V* Par ou vous couent le cel *O* coueint *H* Par ou vous couent le ciel.

9. Texte latin. *V* Vis habere imperium impera tibi. *B* Si vis. —  
1. *H* honore *B*<sub>2</sub> desiret — 2. *H* Jeo vous serrey emperour *B*<sub>2</sub> fra un e. *O*  
frai un emperour — 3. *Add.* Emporour le dey *V* E. le dey *H* E. le day *B* E.  
lui doit *O* E. le dit — 4. *H* Ke se memet seet *BB*<sub>2</sub> Qi soi memes (*B*<sub>2</sub> meismes)  
soit iusticer *V* Ki sey meymes.



[Ms. S]

TOBIE.

*Noli auertere faciem tuam ab ullo  
paupere, ne auertatur a te facies  
domini.*

Si vous desirretz de deu la grace  
De nul poure ne turnez la face  
Ke deu ne turne sa face de vous,  
Ceo dit li sage a nous tous.

TOBIE.

*Si multum tibi fuerit, habundanter  
tribue, si exiguum, libenter exi-  
guum impertiri stude.*

Si poi as, poi durras,  
Si molt as, molt durras,  
Si rien as, molt durras,  
Quant la volonté de doner as.

RAPHAEL.

*Elemosina purgat peccatum et  
facit inuenire vitam eternam.*

Bon est destre aumoner  
Des biens a poures et appareiller  
De ses pechez remissioun  
E vie perdurable a guerdoun.

[Ms. R]

TOBIE.

*Noli auertere faciem tuam ab ullo  
paupere, ut nec auertatur a te  
facies domini.*

Si vous dessirez de deu sa grace  
De nul poure ne tornez la face  
Ke deu ne torne sa face de vous,  
Ce dist li sage a nous touz.

THOBIE.

*Si multum tibi fuerit, habundanter  
tribue, si exiguum, libenter exi-  
guum impertiri stude.*

Si poy as, poy durras,  
Si mout as, mout plus durras,  
Si ren as, mout as doné,  
Si de doner as volonté.

RAPHAEL.

*Elemosina purgat peccatu et facti  
vitam eternam inuenire, dixit  
angelus.*

Bon est de estre aumoners  
Deus biens en porte aparalers  
De ses pechés remissioun  
E vie durable en gueredoun.

10. Texte latin. *AH* ut non auertatur *V* Volo auertere faciem tuam ab ullo paupere *B* facies dei — 1. *B*, de auer *A* de dieu — 2. *AB* De nul poure tornez ta (*B* la) f. *V* De nuly poure turnez *Add.* De nuly poure turnez *H* De nuly pouere t. *O* De nul pour turnez *B*, pouer — 3. *B* Ke dieux ne tourne sa f. *OB*, dieu — 4. *V* Si dit le s. *A* Ce dit le s. *H* Ceo dit luy sage *B* Ceo dit lui sages.

11. Texte latin. *V* finit avec tribue; *B* RAPHAEL. — 1. *A* durras — 2. *AH* Et durras molt si molt as *VB* E durras mout si mout as *O* Si moltz as moltz durras *B*, mult — 3. *A* Si ren nas molt *VHB* Si rien ne as mout durras *O* rein as moltz *B*, mult — 4. *A* Quant de donire la volonte as *VO* Quaunt de doner la volonte as *H* Kant volonte de doner as *B* Kaunt de doner le volonte as *B*, Si de doner la volonte as.

12. Texte latin. *H* SIRAK: *B* LUCAS; *HVAB* peccata *AV* inueniri. — 1. *VO* omettent de *A* aumoners *V* augmoners *H* almoners *O* aumeners — 2. *A* Deus biens en porte aparalers *V* Deuz bens est pur ce apparaylers *H* deus bens en porte aparalers *B* Deus biens en porte auparelers *O* Deux bens en porte enperilis — 3. *AHVO* De ces peches remissioun — 4. *AV* en gerdon *B* et gwerdoun *O* En vie perdurable reguerdon.



[Ms. S]

[Ms. R]

13.

LUCAS.

LUCAS.

*De diuite auaro qui sepultus est  
in inferno. Auarus nulli bonus  
est, in se pessimus.*

Mal est destre trop aduers.  
Deus mals en porte a paralers:  
De sa malice long record  
Et peine horrible apres la mort.

*De diuite auaro qui sepultus est  
in inferno; et Seneca ait: auarus in  
nullo bonus est, in se pessimus.*

E mal est de estre trop auers.  
Deus mals en porte aparalers:  
De sa malice long record  
E dure peyne apres la mort.

13 b.

PAULUS.

*Bonum facientes non deficiamus etc.*

Aucune chose soez fesant  
Ke a uostre estat seit afferant,  
Kar udiuesce est maluré  
A chescun homme ke ert bonuré.

14.

SENEKA.

SENEKA.

*Conscientiam potius quam famam  
time; nullum magis time quam te  
ipsum; alium effugere potes, te ip-  
sum numquam.*

Plus dutez ta conscience  
Ke de nul aultre la presence!  
Ta conscience ne achaperetz,  
Aultri presence bien purretz.

*Conscientiam potius quam famam  
attende; nullum consciium peccato-  
rum tuorum magis timueris quam  
te ipsum, alium effugere potes, te  
ipsum non.*

Plus dotez ta concience  
Ke de nul homme la presence!  
Ta conscience ne eschaperez.  
Autri presence bien poez.

13. Texte latin. *H* infernum *V* SENECA. Auarus nullis est bonus, in se pessimus; *A* ajoute *ait Seneca*; *H* auarus nullus bonus est; *B* THEOBAS; auarus nullus bonus est, ait Seneca; *O* Seneca. — 1. *VO* Mal est estre trop aners — 2. *B* au parilers *V* manls est pur ce aparrayles; *A* maus *O* Deux mals porte enperilis.

14. Texte latin. *B* alium fugere potes. — 1. *B* Puis dotet — *B<sub>2</sub>* dotet — 2. *H* altre *B<sub>2</sub>* Qui de nul home la presence *O* Que de nuli la presence — 3. *A* Ta conscience neschaperez *VOB<sub>2</sub>* ne eschaperez *H* ne eschaperez *B* Ta conscience na chaperez — 4. *A* Autri... bien porres. *O* poez. *B<sub>2</sub>* Autrien presence.



[Ms. S]

SENEKA.

*Non viuas aliter in solitudine quam  
in foro.*

Veietz de faire priuement  
Cum faire volez deuan gent  
Ou par cas vous eschapera  
Fet ou dit qe mes auendra.

SIRAK.

*Quid valet olla lutea pugnare cum  
cacabo.*

Ne vous butez trop auant  
De quere greuaunce al puissant!  
Ne vaut rien a pot de tere  
Od le caudron tenir guere.

SIRAK.

*Pondus super se tollit cui diciori  
se socius fuerit. Si largitus ei  
fueris assumet te, si non habueris  
derelinquet te et in nouissimo deri-  
det te.*

Ne trop queretz especialté  
De homme qest en dignité!

[Ms. R]

SENEKA.

*Non uiuas aliter in solitudine,  
aliter in foro.*

Usez de fere priuement  
Cum fere volez deuant la gent  
Ou par kas vous eschapera  
Fet ou dit ke mes auendra.

SYRAK.

*Poeta pro primo sagitte potentis  
acute per hoc quod communicabit  
cacabus ad ollam; quando se colli-  
serint olla confringetur.*

Ne vous botez trop auant  
De quere greuance al poissant!  
Ne vaut ren a pot de terre  
O le kauderon de tenir guerre.

SYRAK.

*Si largitus ei fueris assumet te et  
si non habueris delinquet te et in  
nouissimo deridet te.*

Ne trop ne querez especialté  
De homme ke est en digneté!

15.

16.

17.

15. Texte latin. O SIRAK. — 1. AB<sub>2</sub>HBO Usez — 2. V deuant la gent B voeillez O faire vollet deuannt la gent AHB la gent B<sub>2</sub> voilliez — 3. B achapera — 4. B Ffeait ou dit que mes ne vendra. B<sub>2</sub> Fete.

16. Texte latin. V SENECA. Quid communicabit cacabus ad ollam; le texte lat., AB comme V, mais ajoutent si inter se sint. H Qui communicabit cacabus ad olla inter se sint. — 1. H botes B<sub>2</sub> trope — 2. BB<sub>2</sub> de feare (B<sub>2</sub> faire) greuance au puissant — 3. B Car rien ne vaut a pot de tere A au pot H al pot — 4. AV Contre le caudron tener gere HB En contre le c.

17. Texte latin. H assume V SERAFYN; finit avec fuerit; A deridebit; B SALOMON super se tollit qui diuiciori se socius fuerit. — 1. AHV Ne trop ne querrez e. O Ne querez trop de e. B Trop ne querrez especiaute B<sub>2</sub> Ne querez trope espealte — 2. A Dome que est — 3. A Vos beaus presences recuera B Voz



[Ms. S]

Vos beaus presens receuera.  
 Si rien li donetz vous greuera,  
 Si pouere deuenez il vous mokera,  
 Daultre bounté ne esperetz ja.

[Ms. R]

Vos bels presenz receuera.  
 Kant ren li donez vous lerra.  
 Si pouere deuignez vous mokera,  
 De autre soccour ne esperez ia.

18.

SALOMON.

*Melior est vicinus iuxta quam  
 frater procul.*

De vostre veisin pres de vous  
 Soietz tendre e gelous!  
 Kar meoltz vault proschein veisin,  
 Ki ne fet loingtein cosin.

SALOMON.

*Melior est vicinus iuxta quam  
 frater procul.*

De bon voisin pres de vous  
 Seez tendre e gelous!  
 Ke meuz vaut prochein voisin,  
 Ke ne fet lointein cosin.

19.

SENEKA.

*Acceptum beneficium eterne me-  
 morie est infigendum.*

Ne mettez james en obli  
 Un bien fet de vostre ami!  
 En queor vous soit tous jors tenu  
 Le bien que vous auez un foitz  
 receu.

SENEKA.

*Acceptum beneficium eterne me-  
 morie est infigendum.*

Ne metez iammes en obli  
 Nul bien fet de vostre ami!  
 En quor vous seit touz iors tenu  
 Le bien ke auez une fez receu.

beaux *B*, bienz — 4. *H* si rien ne donez *V* Si rien ne li donez *O* Si rien ne  
 lui donnes vous guerpera *B* Si rien ne lui donez il vous greuera *B*, Quant rien  
 ne li durez ... lerra — 5. *O* Si poures deuenez il vous mokera *B*, pour —  
 6. *H* De altre bonnte ne sperez ia *O* De autres bountez *B*, socour.

18. Texte latin. *V* Melius; *B* SENECA — 1. *Add.* veisen *B*, vaisin  
 — 2. *V* seyez *A* serrez *B* Soiez tendres et gelous *B*, soiet *H* Seet tendres  
 e gelous — 3. *O* Que *B*, Qui... meult *AHB* Meuz vaut bon voysin prochayn  
 (*HB* veisin procheyn) *V* Kar meuz vaut bon veisyn. — 4. *V* Ke ne fet frere  
 loynz tayn. *A* Qi ne fet frere lointain *B* Qe fait frere loyntein *B*, Que ne  
 vaut lonteyn cosyn *O* Que ne fait loin tenu cosyn *H* Ke ne fet frere loygtein.

19. Texte latin. *V* inserendum *B* SIRAC ... infigendum. — 1. *H* mettet  
*B*, iameis — 2. *A* Une bien fet *O* Un bon fait *B* Le bien fait *B*, Une bien  
 fait — 3. *B* En quor ... tenuz *A* En coer *B*, quor vous soit tut jors tenu  
*H* En quere vous seyt tuz iour tenu — 4. *V* Ke auez une fez receu *A* que  
 une foiez auez resceu *B* que un feithe auez resuz *O* Le ben que auez une  
 fez receu *H* que un fez auez receu *B*, que auez un foiz resceu.



[Ms. S]

SIRAK.

[Ms. R]

20.

*Stude meditari, si bene vis fari.*

*Er yu do eny ping penk one pe ending. Betere his red pan res.*

Si un pensé vous saut en queor,  
Ne soietz pas primesauter  
De faire ou dire ceo qe pensetz  
Auant qe soietz meultz auisetz.

Si une pensée vous saut en quor  
Ne seez pas primessauter  
De fere ou dire ce ke pensez  
Tant ke seez meus aisez.

Par hastiuesce est souent fet 20 b.  
Ke bon ausement eust retret  
E kant la chose est fete ou dist  
Trop est tart de quere respit.

SENEKA.

SENEKA.

21.

*Ne petas quod negaturus es aut  
neges quod petiturus es.*

*Nichil petas quod negaturus es,  
nec negas quod petiturus es.*

Ne prietz james a vostre ami  
De chose qe vous ne frietz a li,  
Ne vous ne deuiez pas deneer  
Ceo qe veietz a demaunder.

Ne priez jammes vostre ami  
De ce ke vous ne feriez a li,  
Ne vous devez pas deuier  
Ce ke beez ademander.

20. Texte latin. *V* SERAFYN; *V* Add. velis *A* ... premeditari; *HB* SENEKA  
— 1. *A* une pensee vous sait en coer *H* une pensee vous saut al queor *B* (*B*<sub>2</sub>  
vous soit) une pensee ... quor *O* Si un pense vous saut en quor *V* en quer —  
2. *B* Ne soiez jammes primsauteur *B*<sub>1</sub> prime a sauter *V* ne seyez pas primesauter  
— 3. *O* pensez — 4. *H* Deuant que seez *AHB* bien aisez *O* Anaunt que vous  
seiez meutz aisez *V* Devaunt ce ke vous seiez bien auysez *B*<sub>1</sub> meuz.

20 b. 1. *B*<sub>1</sub> fete. — 2. *B*<sub>1</sub> bone ausement eust retrete. — 3. *B*<sub>1</sub> dite.  
— 4. *B*<sub>1</sub> trope est tart de quor respit.

21. Texte latin. *VAHB* nec neges. — 1. *H* Ne priez iammes vostre  
amye *O* Ne pries iames vostre ami *B*<sub>1</sub> Ne priez iameis vostre ami — 2. *HB*  
Chose ... frez a luy *VA* Chose ... frez a li *O* frez a lui *B*<sub>1</sub> De ceo que vous  
ne frez a li — 3. *A* Ne vous ne li devez denier *H* Ne vous ne luy devez  
deneier *V* Ne vous ne devez pas vyer *O* Ne vous devez deneier *B* deneier  
*B*<sub>1</sub> Ne vous devez pas deneyer — 4. *AB* Chose que est ademander *H* Chose  
que vous estes a demander *V* Ce ke est a demaunder *B*<sub>1</sub> veez.



[Ms. S]

[Ms. R]

21 b.

SYRAK.

*Est amicus mense, sed non per-  
manet in die necessitatis.*

Ki amour vous promet a la table  
Lamour de li tenez a fable.  
Ne vous afforcez le plus de mettre  
Par affiance de son promettre.

SENEKA.

SENEKA.

22. *Qui beneficium dare nescit, in-  
juste petit.*

*Qui beneficium dare nescit, iniuste  
petit, dicit Seneca.*

Ki molt ad et rien ne doune  
Pur demaunder mot ne sounel  
En demaundant quert outrage  
Ke ne fet as autres nul auauntage.

Ki mout a e ren ne doune  
A demander mot ne sounel  
En demandant ce fet hountage  
Ke a nul autre fet auantage.

23.

SENEKA.

SENEKA.

*Beneficium accipere sine merito,  
libertatem est perdere.*

*Beneficium accipere, libertatem est  
uendere*

Cil est franc pur faire dreit  
Ki doun ne present ne receit.  
Ki doun receit sanz soun desert  
Sa franchise vent et pert.

Cil est franc a fere dreit  
Ke doun ne present ne receit.  
Ky doun receit saunz desert  
Sa franchise e vent e pert.

22. 1. BH Qe molt aid (B ad) e ren (B ne) donne V Ki mout ad e rien ne doyne O Que moltz a e rein ne donne — 2. V soyne — 3. A quiert hountage HBVO hontage (BV) hountage — 4. AB autres H Qy as autres nule auantage V Ki ne fet a autres nul auauntage.

23. Texte latin. V vendere; H Beneficium sine merito a. — 1. H pur fer dreit B pur faire droit O de faire dreit — 2. H Qe donne ne presente receit B Ky doun ne present ne resoit Add. Ki doun ne present sanz soun desert V Ki doun ne present ne receyt — 3. A Qi donn receit sanz son deseert H Qe doune receit sanz son decert B Qi donn reseit sanz deserte Add. omet cette ligne. V Ky doun receit sanz soun desert O Que donn receiit saunz decert — 4. A Sa franchise vend e peerd H Sa fraunchise vent e perd B vient en perte O veint en pert V Sa fraunchise vent e pert.



[Ms. S]

SALOMON.

*Caueatis cui(?) mirans, nam multi molestiam prestiterunt hiis qui se adiuuerunt; dum accipiunt manus osculantur et in tempore solutionis uerba tedij loquentur.*

Prenetz garde de vostre prest  
A ki vous prestez e queux il est!  
Tel se fist auant ami  
Ki par toun prest te ert enemi.  
Quant il receit beise ta main,  
Quant rendre deit tapele vilain,  
E vous, rend pour vos bien fets  
Vil reprece al aultre mes.

SENEKA.

*Amici quidem graues sunt et inimici leues. Si habes graues refuta eos vel eos castiga.*

[Ms. R]

SIRAK.

24.

*Multi quasi inuencionem estimaverunt fenus et prestiterunt molestiam hiis qui se adiuuerunt; dum accipiunt manus osculantur et in tempore reddicionis loquentur verba tedij etc.*

Pernez garde en vostre prest  
A ky vous prestez quel il est.  
Tel auant le fist ami  
Ke par ton prest ert enemi.  
Kant il receit il baise ta mein,  
Kant rendre deit te apele vilein,  
E vous rend por vos biens fez  
Vil reproche al autre mes.

SENEKA.

25.

*Amici quidam graues sunt, inimici leues et ecce si habes conuiuet tecum et evacuabit te.*

24. Texte latin. *V* Multi quasi inuencionem estimant fenus et prestiterunt molestiam hiis qui se adiuuerunt; dum accipiunt manus osculantur et in tempore reddicionis loquuntur verba tedij — *Add.* adiuuenerunt; reddicionis; loquuntur — *A* = Ms. R; *H* = Ms. R jusqu'à *adiuuerunt* et continue: in recipiendo manus osculantur et in tempore reddicionis loquuntur verba tediosa. *B* in tempore reddicionis loquuntur verba tedii. — 1. *OA* en vostre preest *H* en vostre preste *B* en vostre aprist *V* en vostre apreist *B*, Pernez gard a vostre preste — 2. *A* quel il est *H* A qny vous prestes e quel il est *B*, A qui vous prest a quex il est *O* prestez qui il est *B* A qi vous aprestetz et quel il est *V* A ky vous prestez queus il est — 3. *H* Car tel ceo fet auant amy *B*, Teux se faite *O* Teil se fait auant ami *B* Tiel tei fait a vant amy *V* Tels se fet auant amy — 4. *A* Qi par ton prest te erte enemy *B*, Qui par ton prest ert enemie *H* Qe par ton prest te ert enemy *O* Que par tounuprest vous ert enemi *B* Qi par tonn prest tei fait enemy — 5. *A* receit il bays ta mayn *B* recent il beyse ta meyn *O* receit il beise *B*, il baise ta mayne *V* yl beise ta meyn *H* il baise — 6. *A* Quant render doit te appelle vilayn *O* Quant rendre deit tei pele vilein *B* Et quant rendre deit tei apele vylein *V* Quant rendre deit tei apele vileyn — 7. *A* Et vous rent pour vos bien fetes *B* Et vous rent pour voz bien featz *V* E voz rent pur vos ben-fez *B*, voz bien fez *H* il vous rent pur tes bien fez — 8. *A* Vile reproce al autre mees *H* Vil reprouce al autre mese *O* Vil reprus et autre mes *B* Vile reprosse al autre mes *V* Vile represes al autre mez *B*, Vile repruce sanz autre mes.



[Ms. S]

Vous poetz auer tel amy  
 Ke plus vous vaudrat un enemy;  
 De vos deners le un nad cure,  
 Lautre ne set point de mesure  
 Denprompter ne de venir  
 Ne de soiourner a soun pleisir.  
 Dunt plus greuera cel amisté  
 Ki del aultre la enemisté.

[Ms. R]

Vous poez auer tel ami  
 Ke plus vous vaut un enemi.  
 De vostre manger li un na cure,  
 Li autre ne set point de mesure  
 De enprocher e de uenir  
 Por soiorner a soen pleisir.  
 Dont plus vous greue tel amisté  
 Ke de lautre le enemisté.

26.

SIRAK.

*A zelantibus famulis absconde  
 consilium tuum.*

Ne moustrez pas tut vostre queor  
 A vostre sergeant! Kar de leger  
 Ki ore est pres, ert loinz de vous;  
 Ke auant sout un dunc saueront  
 tous.

SYRAK.

*A zelantibus te absconde consilium;  
 consiliarius enim prodit consilium.*

Ne moustrez pas tot vostre quor  
 A vostre sergant! De leger  
 Ke ore est pres, ert loinz de vous;  
 Ke auant sout un saueront touz.

27.

PAULUS.

*Amoue contrariantes non litigiose  
 sed mansuete ad omnes.*

TITUS.

*Admone illos non litigiosos esse  
 sed mansuetos.*

25. Texte latin. *V* et *H* finissent avec *leues*; *B* met *vero* entre *inimici* et *leues*. — 1. *A* teil amy *B*<sub>2</sub> poiet . . . ciel ami *B* Vous porreit auoir un tiel amy *V* poyez — 2. *A* vaudra *B*<sub>2</sub> vaudrait; *B*<sub>2</sub> une enemie *B* Plus vous vaudrez un enemy *VH* vaudroit *O* meutz vaudroit — 3. *A* denyers lun nad cure *H* ly une ne ad cure *B* voz deneirs lun nad cure *O* De vos deners lui nn ne ad cure *B*<sub>2</sub> De vostre maugre — 4. *A* nen sciet *H* Ly autre *O* omet point — 5. *A* De promettre ne de venire *B*<sub>2</sub> De enprompter et de venir *H* De prompter ne de venire *B* De prompter ne de veneir *O* Pur emprompter et deneier *V* de aprompter ne de venir — 6. *A* De sogorner a son pleisere *HVB* de soiourner *OVB* pleiser *B*<sub>2</sub> Pur soiorner a son plaisir *O* Et suiorner a son pleiser — 7. *V* Dount plus vous greuera tel ameste *O* Dunt vous greuera plus teil amite *HB* Dont vous plus greuera cele amystie *H* (cel amyte) *A* Dont plus vous greuera *O* Dunt vous greuera plus — 8. *V* Ke de lautre le enemiste *B* del autre le enemystie *O* Qui de autre le enemite *B*<sub>2</sub> del autre le enemite *A* le enemiste.

26. Texte latin. *V* SERAFYN; *A* te absconde consilium consiliaris qui prodit consilium; *H* consilium tuum ne consiliarius cum eo qui prodit consilium. (*A* et *H* omettent famulis.) — 1. *A* voster coer *H* quore *O* Ne mustrez tot vostre quor *V* tut vostre quer — 2. *H* seriant kar de legger *O* A vostre seriaunt de legeir — 3. *O* Ore est pres ert loins de vous — 4. *A* Qi auant sout un dont saueront plus *H* Qe auant sauoit dunk saueroit plus *O* Qe auant sut un saueront plusours *V* Ke anaunt set un, donke sauerunt tous.



[Ms. S]

Si vous auetz vos sergauns  
 E vous sunt contrariauns,  
 Ne les tencetz pas souent,  
 Saint escripture le defent,  
 Mes ki ne sert a soun auenant  
 Prengne cungé et vait auant.

[Ms. R]

Si vous auez vos seruaunz,  
 Ke vous sount contrariaunz,  
 Ne les tencez trop souent,  
 Ke vous ne sauez lor entent.  
 Un vous porroit entre mouz  
 Fere un despit por venger touz,  
 Mes ki ne sert a son auenant  
 Prengne congé e voit auant.

SAMUEL.

*Loquere domine quia audit seruus  
 tuus.*

Moult est le sergaunt de mal escole,  
 Ke souffrir ne puet la parole  
 Soun seignour a ki il sert,  
 Quant par sa parole rien ne pert.

SAMUEL.

27.

*Loquere domine quia audit seruus  
 tuus.*

Sergant vient de mal escole,  
 Ke soffrir ne pot la parole  
 De son seignour a ky il sert,  
 Ke par la parole reen ne pert.

SENEKA.

*Quod vis esse tacitum nemini di-  
 xeris. Non poteris ab alio habere  
 silentium quando tibi non prestas.*

SENEKA.

28.

*Quod uis esse tacitum nemini di-  
 xeris. Non poteris exigere ab alio  
 silentium si tibi ipsi non prestas.*

27. Texte latin. V SAULUS. Admone illos non litigiosos esse, set mansuetos ad omnes; A PAULUS; texte = V; H SAMUEL. Admone seruos non litigiosos esse set mansuetos apud omnes viuentes; B SAMUEL. Loquere domine quia audit seruus tuus. — 1. H eez vos seriaunz A vos seruantz O seriaunz B des seruantz V sernauns B<sub>2</sub> seruaunz — 2. H Que vous seient contrariaunz A Qi vous sunt contrariantz B Qe a vous sont contrarianz V Ki vous sount contrariauns OB<sub>2</sub> contrariaunz — 4. H Seint eglise la defent A Seint esglise le defent O La seinte escripture vous defent V Seint Eglise le defent B Seint esglise ceo defend B<sub>2</sub> Seinte Eglise — 5. H Mez ky ne sert a son A Mes qui ne seert a son V Mes ki ne cert a soun B Mes sil ne serue a son (8B<sub>2</sub>) Meis si il ne soit a vostre — 6. H Prengne conge e voit auant A Preng conge et voist auant O(9B<sub>2</sub>) Prengne cunge et voit V Prengne conge e vous auant B conge si voise auant. — Rem. B<sub>2</sub> ajoute comme lignes 7, 8 et 9: Kar vous ne sauez lur entent Une foiz purrait entre mouz Fere une despit pur venger tuz.

28. Texte latin. B qui a la rubrique omet la strophe. Cf. la strophe précédente! — 1. H Mult est luy seriaunt de mal eschole A male escole O Moltz est seriaunt de male escole V Mout est li seruaunt B<sub>2</sub> Moult est seruant de male escole — 2. H Ke soffrer ne put A Qi souffrir ne pouit O Que soffrer ne put V Ki soffri(!) ne peut B<sub>2</sub> suffre — 3. AH seert B<sub>2</sub> a qui sert — 4. H renne perde A peert O rein ne pert.

[Ms. R]

Si vous blamez petit ou grant  
Ke vostre conseil est mis auant  
Por quei ne blamez vostre quor  
Ke vostre conseil ne sout celer.

**SALOMON.**

*Sicut sagitta in femore canis, sic  
uerbum in corde stulti.*

Sete e conseil accordent ben  
En quor de fol, en quise de chen:  
Li un e lautre fount court soirn  
Par bouche passent sanz retorn.

**JEREMIE.**

*Erubescere nescierunt propterea  
cadent inter ruentes.*

*Non habeo spem de eo, qui perdidit  
erubesceniam.*

Si vous perdez cortoise hounte  
 Vous charrez tost en vilaine hounte.  
 Hounte cortoise e seinteté  
 Par acord sunt freres iuré.

29. Texte latin. *V* finit avec *dixeris*; *H* *exigere* non *poteris* *silentium* *ab alio* *si tibi non prestas*; *AB* *exigere* au lieu de *habere*, *si tibi non prestas*. — 2. *H* conseil muster auant *O* consail ert mis auant *V* *Ki* vostre c. — 3. *H* *Qe* ne blamez vostre quere *B* ne blamez vostre quoe *V* *Ki* ne blamez — 4. *H* *Qe* vostre conseil ne scet seler *B* *Qe* toun consail ne soit celer *A* ne sont celer *V* *Ki*.

30. Texte latin. *B verba; H consilium* (au lieu de *verbum*) *in ore stulti*  
 — 1. *H* Sete e conseil acordent bien *O* Ceste conseil a corde bien —  
 2. *A* En coer de fol en quisse de chen *H* En quer de fol en quis de chien  
*O* A quor de fol et quise de chen *V* quer de fol e en quise de chen *B* quisse  
 — 3. *H* Lun e lautre fount court soioirn *O* Lui un ne lautre ne funt soioirn  
*V* Le un e lautre fount courte soioir — 4. *H* Par bouchez passent sanz retourn  
*O* Par bouche passent saunz retourn *V* Par bouche pasent saunz restour.



[Ms. S]

[Ms. R]

Si autre face un trespas  
Deuant la gent nel blamez pas!  
Ke si vous cheez en tel cas  
Li autre fera de vous son gas.

SENEKA.

SENEKA.

32.

*Enormiter petit qui se dedisse beneficia dicit. Qui digno dedit dando accepit.*

*Enormiter petit qui se dedisse beneficiis dicit. Pro primo qui digno dedit beneficium dando accepit.*

Vilement quert il loer  
Ke se auaunce de soun doner.  
Ki ad prodhome done doun  
Moult receit saunz aultre guerdon.

Vileinement quert loer  
Ke se auaunte de soen doner.  
Ky a prodonhome doune doun  
Mout receit sanz autre guerdon.

JUDITH.

DICIT EPICUR.

33.

*Cui non uidetur bona sua esse amplissima miser est, quamvis sit dominus totius mundi.*

*Cui non uidetur bona sua esse amplissima miser est, quamvis dominus sit totius mundi.*

Cil est cheitif appeletz  
Ki se pleint et ad assetz.  
Si tut le mund en fust suen  
Il vous dirroit qil neust rien.

Ki se pleint e a assez  
Il est cheitif appelez.  
Si tot le mond en fust soen  
Il vous diroit kil neust reen.

31. Texte latin. VA et H omettent Qui. — 1. A cortoise hounte O cortoise hunte V perdez curtesye bounte — 2. A Vous cherrez tost en vile hounte H Vous serrez tout en vile hounte O cherrez tot V Vous cheyerez tut en vyle hounte — 3. A Hounte cortois e seyntete O Hauntez corteisie et seintete V Haunte, curteisye e seyntete — 4. H sont amys jure.

32. Texte latin. V finit avec dicit; H qui a(l) digno dedit. — 1. A Vileinement quiert H Vilement quert il louere BV Vileynement quert B, quert loier BO louer — 2. H Qe se auant de son d. B soi auaunte B, auant V Ky sei auaunte de soun doner — 3. V Ky a prodomme doyne doun B, Qui a prodome doun donne — 4. A Assez recoit HB Asez receit V Assez receyt O Moltz receit.

33. Texte latin. V IPOCRAS; A EPICURUS; H SIRAK . . . . dominus esset; O SENECA. -- 1. A chatif appelez H chaitifs appelez O chetyf apelez V Yl est bien cheytif apelez — 2. A Qi se plaint e ad assez H Qe se plaint e ad assez O Que ceoi pleint e ad assez V Ky se pleynt e ad assez. — 3. A Mes qui tout le mond fuit le sien H Mes ke tout le mond fu le soen O Si tot le mund en fut soen V Mes ky tut le mond fust le suen — 4. A dirroit H Il vous dirait quil ne hust rien O Il vous dirroit quil out rein V Yl vous dirroyt ki il nust ren.

[Ms. S]

33 b.

[Ms. R]

PHILOSOF.

*Hoc non mirabile erat in aqua  
quae omnia extinguit; plus ignis  
ualebit sapientiae.*

Kant ewe par fu est mestrie  
Lors est nature bestorne,  
Oncore est plus de abusion  
Kant femme mestrie son baron.

33 c.

SENEKA.

*Bona ingenia debilitat vere-  
cundiam.*

La ou estes en vostre pouer  
Ne abaysez autre en parler,  
Ke par un abayssement  
Len perd de leger entendement.

33 d.

ADHOMIBEZEK.

*Sicut feci aliis ita reddit mihi do-  
minus; qui servus est suis; idem  
esset aliis si posset, ait Seneca.*

Ke a ses tenanz est cruel  
As touz les autres fereit autel,  
Si il en fust lor seignour  
Pour tel ert iugé al derein iour.

34.

SIRAK.

*Non credis inimico tuo in eternum.  
Et si inimicus tuus blandit te,  
custodi te ab illo.*

Vostre enemi ne creetz ja  
De nule rien qe il vous dirra.

SALOMON.

*Ne credas inimico tuo in eternum  
et si humiliatus uadat curvus, ob-  
firma animum tuum et custodi te  
ab illo.*

A uostre enemi ne creez ia  
De nule reen kil vous dira.

---

84. Texte latin. V SERAFYN; ... credas ... inimicus tuus uadat tibi  
obviam, firma animum tuum et custodi etc.; A ... credas . inimicus vadat



[Ms. S]

Cum plus vous mostre beau sem-  
blant

Plus dotez le fet siwant.

[Ms. R]

Cum plus vous moustre bel sem-  
blant

Plus doutez le fet suiant.

SENECA.

*Frequencia peragit deesse locus re-  
medio dum vicia mores sunt.*Si vous bietz destre prodhome,  
Gardetz vous de male custume!Kar par custume de mal fere  
Male tecche commence plere.

SENECA.

*Ffrequencia parit contemptum, de  
sinit locus esse remedio cum vicia  
mores sunt, ait Seneca.*Si vous volez estre prodomme,  
Contre gardez vous de male cos-  
tume!Kar par frequence de meffere  
Li mesfet commence plere.  
E kant vous plect ke deussez hair,  
Meuz vous vaudreit auant morir.

35.

tuns obfirma . . . et custodi; *H* . . . credas . . . vadat obserua(?) animum tuum et custodi etc.; *B* . . . credas . . . vadit obfirma animum tuum et custodi etc. — 1. *OB*, *A* vostre enemy (*B*, enemy) *V* creiez — 2. *BH* nul rien qui lvous dirra *V* De nuyt ren ke il vous dirra *O* De nul rien — 3. *H* mustre beu semblant *O* Come plus demoustre beu semblaunt *V* bien semlat *B*, Come plus vous moustre beu semblaunt — 4. *A* sinant; *H* suannt; (*V* suaunt; *B* suwant); *O* Plus dotez le fait suannt

35. *A* Si vous biez (en marge *desirez!*) estre prodome; *B* desirrez destre prodomme — 2. *A* Retree vous de mal coustume *VH* Retreez vous de mal custume *OB*, Countre gardez de mal custume — 3. *A* costume dem effere *H* Car par custume de mefere *B* Kar par coustume de meaffer *B*, Qui *O* Que par custume et mefaire *V* de mes-fere — 4. *A* Mauueise tecche commence a plere *H* Mauueys teche commence plere *B* Mauoise peche commence a pler *O* Mal pecche commence plere *B*, de plere *V* Maueise tecche comense plere — 5. *A* E qaunt vous pleest que deussez hair *H* E quanke vous plect ky dussez haier *BB*, Et quant vous plect que deussez haier *O* Et quant vous plet que dussez haier — 6. *A* Mieuz le vous vaudreit auant guerpir *H* Meuz le vaudroit auant guerper *B* Meuz vous lui vaudretz auant gwerpeir *O* Meuz vous vaudreit demorrer *B*, Meulz vous vaudreit auant morir Obs.! Mss. *R*, *A*, *HOB*, et *B* ont 6 lignes!

[Ms. S]

[Ms. R]

36.

CATO.

*Legere et non intelligere est  
negligere.*

En tele manere la lettre lisetz  
Ke la sentence entendre sachez,  
Kar nent entendre et molt lire  
Ceo, dit Caton, fet a despire.

37.

SALOMON.

*Honor est homini separare se a  
contencionibus, stulti miscentur  
contumeliis.*

Moult est honeste vileinie  
Destre vencu en tencerie.  
E molt est vileine curteisie  
Enporter illeok la mestrie.

SALOMON.

*Honor est homini qui separat se a  
contentionibus, stulti autem miscen-  
tur contumeliis.*

Mout est honeste vilainie  
De estre vencu en tencerie.  
E mout est vilaine cortoisie  
En porter ilok la mestrie.

38.

SENEKA.

*Cum inferiori contendere sordidum  
est, cum socio contencio est, cum  
superiori furiosum.*

Si vous tensetz tun suget,  
Ceo est vileinie led,  
Si vous tensetz tun compaignon,  
Par taunt fretz vous dissencion,

SENEKA.

*Cum inferiori contendere sordidum  
est, cum pari anceps, cum superior  
furiosum.*

Si vous tencez vostre suget,  
Ce est vilainie a vostre led.  
Si vous tencez ton compaignon,  
Par tant ferez dissentioun,

36. 1. B En tiel manere la lettre lysez — 3. B Kar nyent entendre et molt lyre V mout — 4. B feat

37. Texte latin. VAH cum separat se; stulti autem.. — 1. H Molt est honeste curteysi O Moltz est honeste vilenie B, vilanie — O Destre venku en tencerie V Estre vencu — 3. H grant est aussi vileyni O Et moltz est vilen corteisie V E mout B, Ceo est vilaine curtaisie — 4. A En porter deloc la mestrie H En porter de luk la mestri O A porter illuk la mestrie V Em-promter de yleok la Mestrye B, En porter illoeques la mesterie

38. Texte latin. O SALAMON. Tous les mss. excepté S omettent cum socio contencio est. — 1. ABV vostre H vostre sugete O vostre soiet — 2. ABO vilainie e led H lede V Ceo est graunt vileynye e led — 3. B vostre compaignon O un compaignoun V ton cumpaynon — 4. A frez dissession H freez encontre reson B freiz discrecion O frez detencioun



[Ms. S]

Si vous tensetz tun souerain,  
Ceo est deuerie tut plain.

[Ms. R]

Si vous tencez ton souerein,  
Ce est deuerie tot le plein.

SIRAK.

*Risus dentium ingressus hominis  
denuntiat.*

Joietz tun corps de beau semblant  
Mes ne mie trop haut riaunt.  
Le fool est conu par sa risée  
Et li sages par sa meurté.

SYRAK.

39.

*Risus dentium et ingressus hominis  
enuntiant de illo.*

Seez touz iours de bel semblant  
Mes non pas trop haut riaunt.  
Li fol est conu par sa risé  
E li sage par sa meureté.

SYRAK.

39 b.

*Sicut sonitus spinarum ardentium  
subter olla, sic risus in ore stulti.*

Lespine ardante desouz le pot  
Fet grant noise al genz de cost.  
A li sacorde li sot homme  
Ky rist trop de costume.

SENEKA.

*Remedium injurie est obliuio. In-  
genuitas non recipit contumeliam.*

Vous nauetz meillour remedie,  
Si nul fol vous surdie

SENEKA.

40.

*Iniuriarum remedium est obliuio.  
Ingenuitas non recipit contu-  
meliam.*

Si un fol vous sordie,  
Vous ne auez meillour remedie

V frez discencion — 5. O Si vous tencez come souerein — 6. ABO tot le plain  
V Se est deuerie

39. Texte latin. V SERAFYN; et incessus ... enuntiant de illo; A de-  
nunciant de illo; H n'a que RISUS. — 1. A Soyez toz iours de beau semblant  
H Seez touz iours de beu semblant O Seiez tot iours de bon semblaunt V  
Seiez tuz iours B, Seez touz iours de beu semblant — 2. H Mes nemy trop  
riaunt V Mez ne mie trop hant ryaunt O trop riaunt B, Meis nemi trope  
riant — 3. A Le fous est coneu par sa risee OH Lui (O Li) fol est conu par  
sa rise V Ly fous B, Lui fole — 4. A Et le sage par sa meuree H Et luy  
sages par sa murte O Et lui sage par sa meurete V E ly sages B, E li sage  
par sa mourte

40. 1. A Si nuli fous vous surdie H Si nuly fauce vous soudye V Si nully  
fous vous sourdye B, nne fole (O=R) — 2. H Ne auez meilour remedie AO Vous

[Ms. S]

Ki de mette (!) en obliaunce  
 Les soties de sa parlaunce.  
 Kar si vous voletz mettre a ueir  
 Al matin ceo quil dit au seir  
 Vos procuretz par tel espreoue  
 A vous mesmes hounte neoue.

[Ms. R]

Ke de mettre en obliaunce  
 Les soties de sa parlaunce.  
 Ke si vous volez mettre al veir  
 Al matin kil dist al seir  
 Vous procurez par tel esproue  
 A vous meimes hounte nouve.

41.

ECCLESIASTES.

ECCLESIASTES.

*Melior est canis viuus quam leo  
 mortuus.*

*Melior est canis vivus leone mortuo  
 et pauper in simplicitate etc.*

Meultz vault un chien sain e fort  
 Qe un lioun tut freid mort.  
 Meultz vault pouerte od bunté  
 Ke richesse od malueité.

Meuz uaut chen sein e fort  
 Ke un leoun freit e mort.  
 E li poure homme en sa bounté  
 Ke li riche en mortel peché.

ne auez meilour remedie — 3. Tous les mss. exc. *S* et *B*, ont *Ke ou* que *A* mettre *HO* mettre *V* mettre *B*, mette (sic!) — 4. *H* Les sotes dez sa parlaunce — 5. *A* Car si vous voluez li faire a vower *H* vous voler mettre auoyer *O* Que si vous voillez mettre en ueir *V* mettre a uoyr *B*, Si vous voilliez mettre auer — 6. *A* Au matin ceo quil dist a soir *OH* A matin ceo quil dit a seir (*O* ceir) *V* Au matin ceoke yl dist al seir *B*, Au matin ceo qil dit a soir — 7. *A* Vous procurerez pur cel resproeue *HB*, procurez par tel esproue *O* procurez par teil esproue *V* procurez par tel espreue — 8. *A* hounte noue (en marge noun) *H* meymes hont noue *O* meismes hunte noue REM. La ligne 2 vient avant la ligne 1 dans: *R*, *A*, *H*, *O*, *V* et *B*.

41. Texte latin. *B* ECRATES *AVHB* Leone mortuo; *H* omet le nom d'auteur. — 1. *A* Mieuz vaut un cheen sain et fort *H* Meuz vaut chien seyn e fort *B* chien tout seyn e fort *O* Meutz vaut chen sein e fort *V* chyen seyn e fort — 2. *A* lyon tout froid et mort *H* Qe une leon tut fred mort *B* Qe un lion tout freid e mort *O* Que un lioun freit e mort *V* Ke un leon tut freyt mort — 3. *A* Et myeuez vaut pouerte od bounte *H* E meuz vaut pouert o bounte *B* Et mieuz vaut pouerte oue bounte *O* Meutz vaut pouerte oue bounte *V* E menz vaut — 4. *A* Que richese od mauuaiste *H* Ke richesece o mauuiete *B* Qe richesse oue maueste *O* Que richesse oue mauueiste *V* Ke ne fet richesse od maueysete



[Ms. S]

SALOMON.

*Melius est vocari ad olera cum  
caritate quam ad vitulum sage-  
natum cum odio.*

Meultz vault potage sanz aultre  
mes

Od charité et en bone pes  
Ke grant delices od tensun  
Ceo dit li sage, bien le sauom.

[Ms. R]

SALOMON.

42.

*Melius est vocari ad olera cum  
caritate quam ad vitulum sagi-  
natum cum odio.*

Meuz uaut potage sanz entremes

En douz amour e en bone pes  
Ke granz deslices oue tencoun  
Ce dist li sage, ben le sauom.

ECCLESIASTES.

*Melius est ire ad domum luctus  
quam ad domum convivii, quia finis  
cunctorum hominum admonetur in  
illa et viuens cogitat quid  
futurum sit.*

Meultz vauldreit ver home mort  
Ke noble feste de jolif port.  
Le un nous presente nostre fin,  
Laultre nous fet a folie enclin.

ECCLESIASTES.

43.

*Melius est ire ad domum luctus  
quam ad domum conuiuii; in illa  
enim cogitavit uiuens quid  
futurum sit.*

Meuz vous vaut veer homme mort  
Ke riche feste de jolif port.  
Par lun pensez de vostre fin,  
Par lautre estes vers folie enclin.

42. 1. A Mieuz vaut potage sanz autre mees — 2. A O charite e bone poes H charite e one bone pes B Oue charite et oue bone peez O En duce amour et bon pees V Od charite e od bone pes — 3. A Que grant delices o tensoyon H Ke grans dely o tensioun B Qe grant delices one tenson O Que grant delices en tenson — 4. A Ceo dist li sage salomon H Coe dist ly sage salamon B Ceo dit lui sages salamon O Ce dist lui sage ben sauom V Ceo dist ly sages en sa resoun

43. Texte latin. V finit avec *convivii*; AB finissent avec *illa*; B ECRA-  
TES. 1. A Mieuz vaudroit vere homm mort H Meuz uaudriot ver homme morte B Meuz vaudrez ver un homme mort B<sub>2</sub> vaut de aler od home mort — 2. A Qe noble feste de iolif port H porte O feste oue jolyf port B<sub>2</sub> Qui a noble feste od joli port — 3. A Lun nous present nostre fine H Le vyn nous present nostre fyne B Un vous presente vostre fyn B<sub>2</sub> Lune vous presente a vostre fine V vus presente vostre fyn O vous... vostre fyn — 4. A Lautre nous fet a foli encline H Le autre nous fet au foly enclyne B Lautre nous feat a folye enclyn O Lautre vous fait a fole enclin B<sub>2</sub> Lautre vous fete a folie encline V Le autre vous fest a folye enclyn

[Ms. S]

[Ms. R]

44.

SENEKA.

SENEKA.

*Optimum est obliuisci quod non  
potest recuperari et sine murmure  
pati quod non potes emendare.*

*Bonum est obliuisci quod habere  
non potes; pro primo; feras non  
culpes quod mutari non potest,  
pro secundo.*

Grant sen est de oblier  
Chose perdue saunz recouer  
Et de souffrir saunz grondiller  
Ceo que ne poetz amender.

Grant sen est de oblier  
Chose perdue saunz recouer  
E bele chose est sanz grondeiller  
De souffrir ce ke vous ne poez  
amender.

44 b.

SYRAK.

*Quare habitas intra terminos, ut  
audias sibilos gregum. Jude.*

Ne seez jammes en ewer  
Ou ficher volez vostre quor.  
Si vous volez a deu plere  
Del mond vous couient lamour  
reterere.

45.

RUBEN.

RUBEN.

*Puer non comparet et ego quo ibo.  
Puer id est innoncencia non  
comparet.*

*Puer non comparet, et ego quo ibo.*

Les fous se pleignent de lour estat  
Ke il par tut sunt greuetz et mat,  
Quident bien fere de chaunger luy  
Et par tut treouent ennuy.

Ces fous se pleinent de lor estat  
Ke trop sont greue par tot e mat,  
Quident ben fere pur changer liu  
E par tot si trouent ennu.

44. Texte latin. VA emendari; B .... pati quod non commendari.  
1. O Grant sen est oblier H Graunt senne est oblyere — 2. B Chose perduz  
sanz recouer H Chos perdw sanz recouerere — 3. A Et de souffrire sanz  
grondiller B Et de souffrir sanz grondeler O Et de soeffrir saunz tencer  
H Et souffrere sanz groundylere B, Et bele chose est sanz groundiler — 4. A  
Ceo que ne poiez amendder O Ceo que coueint a force soeffrir V Ceo ke  
vous ne poyes amender H amendere B, De soffrir ceo qui couent souffrir

45. 1. A Les folis(?) B Les enfanz pleynent do lor estat O Les fols  
se pleinent de lur estat — 2. B Qe par tout sont greuez et mat O Que trop  
sunt greues par tot e mat A Quel partot sont trop greues et mat — 3. B faire  
de cuanger lieu — 4. AO trouent B trouent en nuy



[Ms. S]

ECCLESIASTES.

*Onus animi deponendus est, ante  
non placebit tibi ullus locus.*

Ki male tecche en lui a  
De chaunger liu ne vaudra ja.  
Sa vie amende et lui vaudra  
Chescun leu ou il demorra.

[Ms. R]

SOCRATES.

46.

*Honus animi deponendum est; non  
ante placebit tibi ullus locus.*

Ky male tecche en li a  
De changer liu ne vaut ja.  
Sa vie amende e li vaudra  
Chescun lu ou il demorra.

BALAAM.

46 b.

*Qua ratione detestor quem dominus  
non detestatur.*

Por nule defaute corporele  
Ke seit en homme tele ou quele,  
De li ne facez derisioun  
Pus ke deus est lencheson.

MOYSES.

46 c.

*Qualis sum ego et educam filios  
de Egypto. exodus.*

Si vous estes de grant valu  
E por valu seez eslu,  
De estre prelat le refusez  
E ce vous ert a honour tornez.

---

46. Texte latin. A Onus animi deponendum est, non antea etc.; B ECRATES Onus animi deponendum est etc. 1. H Cile ke male tecche en ly a O mal tecche B, en lui ait — 2. H lu V Changer lu ne ly vaudra ia B luy O de chaunger lu B, ne vaut il ia — 3. H Sa uye ament e ly uaudra B Si vie amendre e luy vaudra B, Suie amende — 4. A Chescune liu ou il demora H Checun lu ou ile demorra B lieu O En chekun lu ou il vendra V En checun lu la ou il demora B, lieu ou il demorra

- |         |   |         |   |
|---------|---|---------|---|
| [Ms. S] | SIRAK.  | [Ms. R] | SYRAK.  |
| 47.     | <p><i>Nons (!) des filio tuo aut fratri tuo potestatem super te in uita tua nec des aliis possessionem tuam ne forte peniteat te.</i></p> <p>Taunt cum vous poetz aleine trere<br/>Ne vous demettez de vostre tere<br/>Pur vous mettre en aultri garde.<br/>Meultz vault tun filz soit en ta<br/>garde<br/>Ke vous soietz en soun daunger<br/>A ki vous solietz commaunder.</p> |         | <p><i>Non des filio nec fratri tuo potestatem super te in uita tua nec dederis aliis possessionem tuam ne forte peniteat te.</i></p> <p>Tant cum poetz aleyne trere<br/>Ne vous demetez de vostre terre<br/>Por vous mettre en autri garde.<br/>Meuz vaut ke ton fiz soit en ta<br/>garde<br/>Ke vous ne seez e soen dange<br/>A ki vous soliez commaunder.</p> |

47 b.

SYRAK.

*Est amicus sine tempore. Si largitus ei fueris assumet te etc.*

Amour ke vient par douns doner  
Prent son congé kant veit cesser  
Amour ke vient de charité.  
Fermé se tient cum englué.

---

47. Texte latin. V SERAFYN; A Non des filio nec fratri tuo; omet tuam; B Non des aliis potestatem super te in vita tua etc. 1. A Tant cum poez aleyen trere O Tant come poez de ben trere B, poiez a loyn trere — 2. A Ne vous demettes de vostre terre O Ne vous mettez de — 3. H mettre en autre garde VOAB, en autri garde (A gard) — 4. A Mieuz vaut que ton fiz soit en garde H Meuz vaut ke tonn fiz soit en garde B Meuz vaut que toun fiz warde(?) O Meutz vaut que fiz seit en ta garde V Meuz vaut ke toun fiz seit garde B, Meutz vaut qui filz soit en ta garde — 5. H Ke vous ne soiez B Qe vous soierez en son daunger OB, Que vous ne seiez (B, seetz) en son daunger A Que vous serrez — 6. A A qui vous solez comandder H A ky vous solez Comaundere B A qi vous voeillez comander B, A qui vous soliez avant comander



[Ms. S]

SENEKA.

*Non propter amorem facias heredem  
executorem nec facias medicum  
causa viuendi tuum.*

Ne facetz ja pur nul amour  
De vostre eir executour,  
Ne vostre eir fisicien  
En esperaunce de viure sein.

[Ms. R]

SENEKA.

48.

(Le texte manque.)

Ia ne facez pour nul amour  
De vostre heyr executour,  
Ne vostre heyr fisicien  
En espeyr de viure sein.

SAMPSON.

*Abiit in terra philistini vidensque  
mulierem dixit puer: hanc mihi des  
quia placuit oculis meis.*

Si vous soietz a femme prendre  
Nest pas bon lointz aprendre,

De quere femme desconue,  
Ne tost afermer la premere vewe.

SAMPSON.

49.

*Abiit in terram philistinorum vi-  
densque mulierem dixit patri suo;  
hanc mihi accipe quia placuit oculis  
meis et deceptus est.*

Cil ki est a femme prendre  
Ne est pas bon trop loins en-  
prendre,

De quere femme desconue  
E tost affermer a la premere veue

48. Texte latin. *V* ... amorem fac tibi executorem heredem essen dum nec medicum vivendum; *A* .... fac tibi executorem heredem nec medicum vivendi gracia 1. *V* fetez *A* fetez *B*, facet ia pur nule amour — 2. *A* heyre *H* oyre executoure — 3. *A* heyre fisissiaïn *H* oyre phisieyne *V* heyr ficiscien *B*, De vostre are — 4. *A* esperance de viuer sain *H* esperanz de viure seyne *B*, esperaunce de viuer soine

49. Texte latin. *V* Abii .... mulierem hanc assumpsi michi quia ....; *B* Abiens in terra philistini viditque mulierem dixit hec placebit oculis meis 1. *A* Si vous biez femme prendre *H* Si vous seez a femme prendre *O* Si vou. seiez femme a prendre *V* Sy vous byes femme enprendre — 2. *A* loines en prendre *H* Ne est pas bone de loyns enprendre *B* loigns enprendre *O* Ne pas bon loins en prendre — 3. *A* De prendre femme desconue *H* Pour prendre femme desconnu *B* Pur prendre femme *V* De prendre femme — 4. *H* Ne toust affermer a primere veu *B* Ne toust afchir la premere vue *O* Ne estoit afermer la premere veue *V* Ne touzt afermer a la premere vue

- |  |   |
|--|---|
| [Ms. S]  | [Ms. R]   |
| 50.  | PHILOSOFUS.   |
| SALOMON.   |   |
| <i>Non zeles mulierem sinus tui; hoc est dictum: non sis zelotes.</i>  | <i>Semper parua rei qui prohibetur ei unus (?) Salomon ait. Non zeles mulierem sinus tui, id est: non sis zelotes ne etc.</i>   |
| Si vous auetz femme bele<br>Et vous la desirretz dauer lele,<br>Ne la reprouetz de compaignie<br>De nul aultre par gelousie,<br>Kar vous la fretz par taunt amer<br>Celui qe auant ne vout regarder. | Si vous auez femme bele<br>E la desirez de auer lele,<br>Ne la reprouez de compaignie<br>De nul autre par gelousie,<br>Ke vous la feriez par tant amer<br>Celi ke auant ne vout regarder. |
| 51.  | SIRAK.  |
| SYRAK.   |   |
| <i>Qui parcit virge odit filium. Si percusseris eum virga, non morietur.</i>   | <i>Qi parcit virge odit filium etc. si percusseris eum virga non morietur. Tu percutis eum et animam illius de inferno li(beras).</i>   |
| Si vous ametz vostre enfaunt,<br>Assetz lui donetz de verge cillaunt<br>Et vous lui fretz conquere los,<br>Saunz debruser en lui nul os.   | Si gelous seez de vostre enfant,<br>Assez li donez de verge cillant<br>E sanz debriser de li nul os,<br>Vous le frez conquerre los.   |

50. Texte latin. *V* Non sis zelotes, hoc est dictu: non zeles mulierem uinus tui; *B* SIRAK. — 1. *A* Si vous auez femme beal. — 2. *A* E la desirez auer leal *H* E vous desirez auer lele *B* E la desirez dauoir leale *O* E desirez auer lele *B*, E la desirez de estre lele *V* disirez — 3. *H* reprocez de compaignie *O* Ne reprouez la compaignie — 4. *H* De nuyte autre par glosye *B* jelosye — 5. *A* le freez *O* Que vous la frez *B*, Qui vous la freez — 6. *A* Qui auant ne saut regarder *H* Cile *B* Ke auant ne vet regarder *V* ne voit *B*, ne voet garder.

51. Texte latin. *V* . . . si non percusserit eum virga, morietur; *AB* filium uuum . . . si percusserit eum virga non morietur. — 2. *A* li donez de verge sillant *H* ly donez de la verge cylaunt *B* de la verge soillant *O* verge seillant *V* verge silaunt *B*, Assez o lui donez de v. — 3. *A* E vous li friez conquer los *H* Si vous ly freez cunquere lose *B* Et adonque lui frez conquerre los *B*, vous le freez c. — 4. *A* debriser en li *H* debryser en ly nuyt ose *V* Saunz de bruser en ly



[Ms. S]

SIRAK.

*Filie tibi sunt; serua corpora earum et ne ostendas hillarem vultum illis.*

Ne moustrez pas especialté  
A vostre fille desmarié.  
Plus serrout baud de meffere  
Si ele quidast ta grace conquere.

SALOMON.

*Trade filiam tuam et grande opus feceris.*

Si ta fille mefface vous tenez perdu  
Kuantqe auetz en lui despendu.  
Donke bone busongn vous fretz  
Si par temps la marietz.

SENEKA.

*Intemperantia facit crudelem medicum.*

Si vous hauntez beueries  
Dunt vous greuerunt maladies.  
Rettez tut a vostre main  
La duresce del fisicien.

[Ms. R]

SIRAK.

52.

*Filie tibi sunt; serua corpora illarum et non ostendas hyllarem faciem tuam ad illas.*  
[Cf. la strophe suivante.]

Ne moustrez pas especialté  
A uostre fille ke as amé.  
Plus sereit baude de mesfere  
Si ele quidast ta grace querre.

[SIRAK.]

53.

*Trade filiam et grande opus feceris.*  
[Cf. la strophe précédente.]

Si ele mesface vous tenez perdu  
Kanke auez en li despendu.  
Por ce la donez par tens de vous  
Por mettre custage un poy greuous.

SENEKA.

54.

*Crudelem medicum facit intemperans.*

Si vous hauntez beuerie  
Vous encurrez maladie.  
Donc porrez retter a vostre mein  
La crualte de visicien.

52. Texte latin. VA Serua corpus earum et ne ostendas hilarem (A hylarem) faciem ad illas. — 1. VAO especiaute — 2. H A uostre fyle de ja maryee — 3. H Pluys seroyt baud de meffere V Plus serreyt baut de mes-fere O baud de meffaire — 4. A quidaist ta grace conquer O quide ta grace quere V Si eole quidast ta grace conquere.

53. Texte latin. A omet tuam. — 1. H Si ta fyle mefface B perduz O Si file meface — 2. H Quant ke en ly auez B despenduz O Quantque auez en lui despendu — 3. A Dount bon bussoygne freez H Dounc bon busoyn freez B Donc bone busoigne frez O Dount bosoigne vous en frez V Dount bone bosoygne frez — 4. A Si par tens la mariez H omet ligne n:º 4.

54. Texte latin. AV comme R. — 1. B, hanties — 2. A Vous en querrez maladies H Vous emprendre maladyes V Vous en prendres B, Vous encurez maladies — 3. A Rettez donc a vostre main H Rettez dount a uostre meyne V Rettez donke a v. B, Rettet dounc a vostre mayn — 4. A La durez de la fassissain H La duresse de physicyeyne V La duresce del ficiscien. B, curance de fisician.

[Ms. S]

[Ms. R]

55.

SIRAK.

SYRAK.

*Noli pro amico fieri inimicus  
proximo.*

*Noli pro amico inimicus fieri  
proximo.*

Si veisin aultre meffet de bouche  
E la chose ne vous touche,  
Ne vous facetz ja partie  
Oue lun ne lautre en lour folie.  
Car apres contak vient acord  
Dunk serretz vous en descord  
Oue lun de eux saun mestier  
Ki par cas vous puet greuer.

Si voisin autre mesdit de bouche  
E la chose de reen vous touche,  
Ne vous facez ja partie  
O lun nel autre en lor folie.  
Apres contek vient acord  
Donc seriez vous a descord  
O un de ceus sanz mester  
Ke par cas vous put greuer.

56.

SENEKA.

*Odia multorum sub osculo latent.*

Ne eietz james trop affiaunce  
En bele paroles nen contenaunce!  
Kar teu sei profre de vous beiser  
Ke vous ne eyme rien de quer.

55. Texte latiu. *B* Noli pro inimico — 1. *A* Si vaisin autre mesdist de bouche *H* Sy ueysine autre mediste de bouche *O* autre medi de bouche *B* mesdit *B<sub>2</sub>* medit par bouche *V* mez-dit — 2. *O* E la chose vous ne touche *B<sub>2</sub>* de rien vous touche *B* a vous ne touche — 3. *A* Ne uos face la partie — 4. *A* Od lun ne od lautre en lour folie *H* Ou lum ou lautre en sa folye *B* Oue lun ne al autre al lour socie *B<sub>2</sub>* Od lun ne lautre en lour folie — 5. *BAHO* kontek *B<sub>2</sub>* Apres kontek vient acorde — 6. *BH* a descord *A* Dunc serre vous a descord *B<sub>2</sub>* a discorde — 7. *O* Ou un de eus saunz mester *B* Oue lun oue lautre *V* Od le un od lautre saunz mester *A* Od lun ou lautre sanz mester *H* O luyne ou lautre sanz mestere *B<sub>2</sub>* mester — 8. *A* Qi par cas vous peust greueir *H* Ke par case vous puyt greuere *O* Que par cas vous poet greuer *B<sub>2</sub>* poiet *B* Que par cas vous purra greuer — REM. *V* n'a que 5 (l. 3, 4 et 5 manquent) lignes.

56. Texte latin. *AB* SYRAK. — 1. *A* Ne eyes pas iammes trop afiance *O* Ne mettez iames trop affiaunce *V* Ne eyez ia *B* Neiez iammes affiaunce *B<sub>2</sub>* Ne mettez ia trop de affiaunce — 2. *A* En beals parroles ne en contenance *V* En belez paroles *OB<sub>2</sub>* En bele parole ne en c. — 3. *AV* Tel se profer (*V* profre de) vous bayser *H* Kar tele est prest de nous bayser *O* Car teil par cas vous poet beiser *B* Car tiel se profre de vous beisir *B<sub>2</sub>* Teles se profer de vou baisir — 4. *A* Que vous heet fortment de coer *H* Que vous heyt fortment de quer *B* Qe forment vous hait de quoer *VO* Ke vous het fortment de quer *B<sub>2</sub>* Qui vous heiet fortement de quoer.



[Ms. S]

[Ms. R]

SENEKA.

57.

*Odia que latuerunt panduntur si  
titubaueris.*

Ceo troueretz bien, si vous cheietz  
En anguisse de aduersitez:  
De qui vous quidetz auer amy  
Lors vous serra fort enemy.

SIRAK.

58.

*Non omnem hominem inducas in  
domum tuam ad secretum  
cordis tui.*

Ffort serreit home de lui garder  
De tous qe li unt en countre quer.  
Pur ceo ne soietz trop apert  
De moustrer cunsail a descouvert.

SIRAK.

59.

*Multi interierunt per linguas suas.*

Meint home chiet en grant damage  
Ki ja nauendreit a tel ruage,  
Ne fusse sa langue demeigne  
Qe la chace a tele peigne.

57. 1. *A* chaiez *O* Ceo troueretz si ben sachez — 2. *H* En anguysses de aduersitez *O* En anguse *V* angusse — 4. *H* Lors vous ert fort enemy.

58. Texte latin. *VB* SALOMO. *V* Non omni hominem etc. — 1. *A* serroit a home soy garder *H* serreyt a home sey garder *B* sereit a homme de sei garder *O* seroit de soi garder *V* a homme sey garder — 2. *A* De touz qui lont en contre coer *O* De touz le unt *H* De touz quile unt *V* ke ly sount contre quer — 3. *O* ne seit trop apert *H* seez *V* Pur ce — 4. *O* De moustrer conseil a couert *H* conseyle *B* Moustrer consail a luy descouvert.

59. Texte latin. *A* ajoute etc. *Eccles g.* — 1. *H* quert grant damage — 2. *A* Qi ia ne uendroit a tel riuage *B* Qe ia ne vendreit a tiel riuage *O* vaudra en teil r. *H* Ke ia ne vouldrayt an tel riuage — 3. *A* Ne feust sa lange demeine *O* Si ne fut par sa lange demeigne *B* Ne fuist *H* Ne fust sa lange demeyn *V* Ne fust — 4. *A* Qe li chace a tel peine *O* Que le enchace a cele peigne *V* Ke ly chace a tele peyne *H* Qe luy chace an tel peyn.

[Ms. S]

[Ms. R]

## 60. JACOBUS.

*Nullus homo linguam domare potest  
inquietam plenam veneno mortifero.*

Lange est norice de hunte e blame  
Ke met plusors en male fame.  
De tous mauls est reine et dame  
Kar souent honist corps et aulme.

## 61. SENEKA.

*Quietissime viuerent homines si duo  
verba tollerentur, id est meum,  
tuum.*

Si deux motz neetz ne fussent  
Bon pes trestoutz eussent:  
Men et vostre ceo deux motz  
Funt en tere plusors sotz.

## SENEKA.

*Quietissime uiuerent homines si duo  
uerba tollerentur meum et tuum.*

Si deus moz né ne fusent  
Bone pes trestouz eussent:  
Mien e vostre ces deus moz  
Font en terre mouz des soz.

## 61 b.

## YSAIE.

*Accede huc fili mi ut tangam te et  
probem utrum tu sis filius meus  
an non.*

Si vous entrez religioun  
E souent aiez temptacioun,  
Ne vous deuezesmerueiler.  
Ke deu veut les soens esprouer.

60. Texte latin. A ajoute, après JACOBUS, z. b.; VA Nullus hominum linguam (V linguas) domare potest est enim inquietum malum plena etc. (V finit avec *potest*). — 1. H Lange est nurry de hount e blame — 2. H Ke mette plusurs — 3. A De touz maus est rayne et dame H De touz maus est il royne et dame O Des touz maus est reigne et dame V De touz mals est Reyngne — 4. A et alme H Kar souent honyste corps et alme O Que souent honist corps et alme.

61. Texte latin. AB om. *id est* H Certissime; finit avec *tollerentur*. — 1. A Si deus motes nez ne fussent O Si deux mos ne fussent H Si deuz motes ne ne fussount — 2. A Bone peez trestoz eussent B Bone pes trestous eussent O Bone pees . . . ussent — 3. A Men et vostre cez deus motz H Men e vostre ceus deus motes V Meen e vostre B ses deux motz — 4. A Ffont en terre plusors sotez B Ffount en terre plusurs sourtz O Ffount en terre plusours descors V Ffount entre plusours graunt descors. — REM. H omet ligne 4



[Ms. S]

AZABIE.

*Non est officii tui sed illorum qui  
constituti sunt ad hujus misterium.*

Si vous estes en copaignie  
Ou iescun ad sa baillie,  
Ne soietz pas entremettour  
De lour offitz maugre lour.

[Ms. R]

AZAIRAS.

62.

*Dixit Ozye: non est officii tui sed  
illorum qui constituti sunt ad  
huiuscemodi ministerii. Para.*

Si vous estes en compaignie  
Ou chescun a sa baillie,  
Ne seez pas un entremettour  
De autre office maugre lour.

JERONIMUS.

*Frustra niti et nil aliud querere  
quam odium extreme demencie est.*

De quere maugre saunz nul prou  
Haute deuerie est tenu.  
La ou ne poetz ambedeu fere  
Li sage dit vous deuetz tere.

JERONIMUS.

63.

*Frustra niti et nil aliud querere  
nisi odium extreme demencie est.  
proprimo et Seneca. honesta turpi-  
tudo est pro bona causa repelli.*

De quere hange sanz autre prou  
Haute deuerie est tenu.  
Mes a homme pour sauuer lealté  
Vile honte li sereit belté.

62. Texte latin. *A* ajoute *Paral. 26!* *H* omet le nom d'auteur; *eorum* ... huiusque modi ministerium; *B* eorum ... huiusmodi misterium; *A* illorum ... huiusmodi ministerium. — 1. *H* Si vous estes en compayne *V* cumpaygnye — 2. *A* Ou chescune ad sa bailyie *H* Hou chescun ad soun bayle *B* Ou chescun ad sa baillie *O* Ou chekun *V* Ou checun ad sa Baylye *B*, Od chescun ad sa baillie — 3. *A* Ne sez pas entremettour *B* Ne seiez pas entremettour *V* Ne seyez ia entremettour *B*, seez — 4. *O* Dautre (*B*, De autri) office maugre lour *ABH* office *V* offys

63. Texte latin. *B* JEREMIAS; *O* JEREMIE; *VAB* nisi odium; *B* finitvec odium. — 1. *B* De quere vengeance sanz nul prow *A* De querrer manger — 2. *OAHHB*, Haut deuerye — 3. *BA* Si vous ne poez ambedeus feare (*A* feire *O* La ou ne poez amendes faire *V* Si vous ne poyez ambedenz fere *H* Ou pru ne gre poez conquerre *B*, Meis a prodhome pur sauuer leaute — 4. *V* Le sages dist qe vous denez tere *B* Lui sages *A* Li sage dist uos deues teere *K* Ly sages dist *B*, Vie hounte serra bounte

[Ms. S]

[Ms. R]

64.

JESUS.

*Eadem mensura qua mensi fueritis  
remencietur vobis; dimittite et  
dimittetur vobis.*

Si nul homme vous eit meffet  
E vous par auenture greué eit.  
Si tele greuaunce vous est refet  
Pur vous abeisser deus est prest.

65.

PAULUS.

*Omnem filium quem recipit flagellat  
et castigat.*

Pensetz tous jours qe deus vous  
cleime  
Pur le seon et vous eime!  
Si vous auez ici greuaunce  
Pur auer aillours allegeaunce.

64. Texte latin. V. IHESUS CRISTUS; H SYRAK; B IHS; V fueritis aliis  
H qua mensurati; H finit avec vobis; V et B dimitte. — 1. A Si nulli meffet  
vous ait H Si nuly meffet vous aues B Si nulli mesfait vous eit O Si nul  
home vous ert mefet V Si nuli mesfez vous eit — 2. H Et pus par autre  
greue seez B Et puis par autre greue seit O Et pus par autres greue est  
VA Et puis (A pus) par autre greue seit — 3. A Si cel greuance rien vous  
plest H Si cel greuauns ben vous plest B Si cele greuance bien vous plest  
O Si ycele greuaunce vous ert refait V Si tele greuaunce bien vous plest —  
4. H Pour vous abbesser dieu est prest B Pur vous abregger dieux est prest  
O Pur enbesser dieu est prest V Pur vous abesser dieu est prest.

65. Texte latin. V SAULUS. Omnium filium quem recipit deus corripit  
et castigat; A ajoute deus. Hebrye 12. H dominus au lieu de deus. B Diligit,  
flagellat et castigat; O Jesus. — 1. A clame B dieux vous eyne O dieu vous  
aime H Pensez toutz iours ke deu — 2. B cleyne O Pur le soen et vous  
cleime A le son H le souu V le sen — 3. V Si vous auez in greuaunce —  
4. A aliours alegaunce H Ayliours en auerez grannt allegaunce O Pur aillours  
auer B ailleurs V aylours.



[Ms. S]

JESUS.

[Ms. R]

66.

*Fili recordare quia recepisti bona  
in uita tua.*

Eietz tous iours pour en queor  
 Qe deu vous voille al fin dampner,  
 Si vous auetz saun contreditz  
 En ceste vie tous vos delitz!

JUDITH.

JUDIT.

67.

*Omnes fideles qui placuerunt do-  
mino per multas tribulaciones  
transierunt.*

*Omnes qui placuerunt domino per  
multas tribulaciones transsierunt  
fideles.*

E tous les seints passé sunt  
 Par dure greuaunce de ceo mound  
 E vous qestes peccheour  
 Quidetz passer par nul estour.

Touz les seinz ia passé sount  
 Par forte peinnes de ce mond  
 E vous ki estes pecheour  
 Ki dous passer sanz nul estour.

66. Texte latin. *V* IHESUS CRISTUS . . . . . *vita sua*; *H* PAULUS. —  
 1. *A* E toz iourz eyez pour en coer *H* E touz iours eyet pour en quer *O*  
 Touz iours seiez pourous en quor *B* Touz iours eiez pour en quoer — 2. *A* en  
 fine *VH* en fyn *O* Que dien tei voille saun fin dampner *B* Qe dieux . . . en  
 fyn — 3. *A* auez sanz contrediez *H* auez saunz en countre distes *O* aiez saunz  
 contre dit *B* aiez sanz contre dit *V* contredist — 4. *A* En cest siecle toz vos  
 deliez *H* En cest cekel touz vous delytes *O* En ceste vie vostre delist *V* En  
 ceste secle tut vostre delist *B* En ceste siecle tout vostre delit.

67. Texte latin. *V* omet *fideles*; *H* JESUS(?); *AB* *deo* au lieu de *domino*;  
*AB* et *H* mettent *fideles* après *transierunt*; *A* ajoute *Judith VIII*. — 1. *A* passer  
 sunt *H* Tous les seyntes de cest mound *B* Touz les seyns passes sunt *O* Touz  
 les soens passe sunt *V* passez sount — 2. *A* cest mound *H* Par annye passez  
 sount *O* Par dure greuaunce de ceste mound *V* ceste mound — 3. *H* E vous  
 que estes forte peccheour *V* E vous ky estes peccheur *B* E vous qui estes  
 peccheour *A* peccheur — 4. *A* Quidez passer sanz estour *B* Quidez passer  
 sanz nul retour *VH* Quidez passer saunz nul estur *O* Quides passer saunz  
 nul estour.

- |  |  |
|--|--|
| [Ms. S]  | [Ms. R]  |
| 68. NABOGODON.   | HOLOFERNUS.  |
| [Omet le texte latin.]   | <i>Contra eos precipue qui contemp-<br/>scrunt me egredere nec parcel<br/>oculus tuus. Judit.</i>                          |
| Cum plus afforcetz de ben fere<br>Del malfé auretz plus fort guere.<br>Mes len ne set en asaut<br>Ki chiet bas qi mounte haut. | Cum plus afforcez de bien fere<br>Del malfe auerez plus fort guerre.<br>Mes lem set par assaut<br>Ki meins e ki plus vaut. |
| 69. LABAN.   | LABAN.   |
| <i>Quare abiecisti me et me ignorante<br/>fugere uoluisti?</i>   | <i>Quare ita egisti ut clam me ambi-<br/>geres et me ignorante fugere<br/>uoluisti?</i>                                    |
| Ki sei retret de vanité<br>E sei doune a bounté<br>De fole gent serra mesdit<br>Mes plus sera amé de Jesu crist.               | Ky veut eschure vanité<br>E se tret a seinteté,<br>Lors diront genz de fole part<br>Ou est deuenue cist papelard.          |

68. Texte latin. AVO NABUGODONOSOR. Contra omnes praecipue qui contempserunt me egredere nec parcel oculus tuus. HB NABIGODONOSOR. H et B comme AV, mais finissent par *oculus tuus* (H non parcit... meus). — 1. A Cum plus vous aforcez H Come pluis afforcez de bien fere O Come plus forçet de bien faire V vous aforcez — 2. H De maufe auerez pluys fort guere O Des mals forte guere B maufie... forte gwere B, De maufe trouerez plus fort g. — 3. A sciet en asaute H Mes homme ne seet en lassant O En ne set pas lasant B soit B, Meis lem ne seit par assant — 4. A Qui chiet bas ne qui va haut H Quy chet bas ne quy va haut B Qe chietz bas ne qi va haut O Que chet bas qui mounte haut V Ki chet bas ne ky mounte hant B, Ke plus qui meyns en bosoigne vaut.

69. Texte latin. A ajoute *gen.*; H abiecisti me ignorante fugere voluisti. — 2. V E ce doyne a bounte O E se donne a bounte — 3. A De fol gent AH sera despit V De male gent serra mesdit O fole gentz sera medit — 4. A Mes a dieu ert plus parfit H Mes a dieu ert le plus parfit O Mes plus est ame de Jesu crist V Mes a deu ert le plus parfit.



[Ms. S]

SENEKA.

*O, quam magnum est esse laudabile (!) non laudari.*

A bon heure fust unqe née  
Qest prisable e poi prisee.  
Cum meins receit ici de honour  
Meutz li serra a chief de tour.

[Ms. R]

SENEKA.

70.

*O, quam magnum est non laudari et esse laudabilem.*

A bon heure fust onkes né  
Ky est prisable e poy prisé.  
Com menz est prisé del ben fet  
Meuz estore de louer est.

MALACHI.

*Maledicam benedictionibus vestris.*

E cil est dit maluré  
Qest malueis et moult prisé.  
De tel honour vient hountage  
E au paraler grant damage.

MALACHIE.

71.

*Maledicam benedictionibus vestris.*

Cil est dist mal euré  
Ky malueis est e honoré.  
De tel honour vient hountage  
Al paraler e damage.

YSAIE.

71 b.

*Vox quidem vox Jacob, manus autem manus sunt Esau.*

Si la parole auez seyne  
E la vie fole e veine,  
De Esau auez la mein  
E de Jacob la voyz tot plein.

70. Texte latin. VAH = R; B O quam magnum laudari et esse laudabilem — 1. A bone heure fuist il ne O fut il nee B, fust il onques nee — 2. O Que est peisible e poi preise A Qui est B, Que fete a praisere point nest prise — 3. A Cum maines ici recait de honour H De dieu serra plus ame OB Que meins receit issi de honour B, Cum meins est praise en ceste vie — 4. A Plus li vaudra au chief de tour H E de sa bounte reguerdoné V Plus li vaudra a chief de tour B, Plus est honore en lautre vie B Plus li vaudra a chief de tour.

71. Texte latin. V IHESUS; B MALOCHIAS. — 1. A Et cile est dist maleure V Icil est dist malure B, Celi est dit maluerie — 2. A Qui est m. B Qest mauueys B, Qui malueis est et molt est praise V Ky est mauueys et mout preysse — 3. B, Il aprent son lower en ceste vie — 4. A Au paraler et grant damage V Ou paraler en graunt damage B Au paraler et a grant damage O Et vous meine a grant damage B, Kar teu louage dieu maudie

- | [Ms. S]   |          | [Ms. R]  |
|---|----------|----------|
| 72.   | OLIUA.   | OLIUA.   |
| <i>Nunquid possum disserere pinguedinem meam quo (!) dii utuntur et homines.</i>  |          |          |
| <i>Nunquid possum deserere pinguedinem meam qua et dii utuntur et homines ut inter lingua promovear.</i>                                |          |          |
| Home quid ad assetz dunt viure<br>Et est descharge et deliure,<br>Merueille est qil veolt guerpir<br>Soun repos pur aultre servir.      |          |          |
| Homme ke assez a dont viure<br>E de grant charge est deliure,<br>Merueille est kil veut guerpir<br>Son repos pur homme servir.          |          |          |
| 73.   | FFICUS.  | FICUS.   |
| <i>Nunquid possum disserere dulcedinem meam ut nec lingua promovear.</i>  |          |          |
| <i>Nunquid possum deserere dulcedinem meam fructusque suauissimos ut inter cetera lingua promovear.</i>                                 |          |          |
| Plus est merueille del encloistrer<br><br>Qe taunt de docour puet embracer<br>Qe nule foreine prelacie<br>Li puet tolir sa douce vie.   |          |          |
| E plus est meruoille del encloyster<br><br>Ky tant de doucour put embracer<br>Ke nule foreigne seigneurie<br>Li put tolir li douce vie. |          |          |
| 74.   | RAMPNUS. | RAMPNUS. |
| <i>Venite sub umbra mea et requiescite /Judith/ Et si non uultis egrediatur ignis de Rampno et deuoret cedros libani.</i>               |          |          |
| <i>Venite et sub umbram meam requiescite.</i>   |          |          |
| Cil qe meins vault plus desire<br>Prelacie destre un sire.  |          |          |
| Cil ki meins vaut plus desire<br>Prelacie de estre un syre.   |          |          |

72. Texte latin. *ABV* deserere dulcedinem meam; *V* quam diu homines utuntur 1. *B*, de viure — 2. *VAOBB*, E de (*O* sa) charge est deliure — 3. *B* voet guerpir *V* Merueyle est ke yl vent guerper *O* que vent guerper — 4. *AB* Son repos por home! servir *OB*, Son repos por home seruer *V* Soun repos pur homme seruer.

73. Texte latin. *B* dulcedonem. — 1. *A* Plus est merueile de le cloistrere *B* meruaille del encloustrer *O* merueil del cloistrer *B*, meruail del enclostrer *V* encloysterer — 2. *B* Qe tant douzour poet en bracer *O* Que taunt de ducer put braser — 3. *V* Ke desyre foryaine prelacie *O* Que foreine prelacie *B*, foreyn prelacie — 4. *AB* Lui poet toler si douzse (*A* douce) vie *O* Put lui toler ceo duce vie *V* Ke pent toler sa douce vye *B*, toller sa douce vie.

74. Texte latin. *A* deuorabit — 1. *A* Ciel qui mienz vout — 2. *B*, Rien



[Ms. S]

Rien ne pence de ceo qe apent  
For soul de quere honour de gent.

[Ms. R]

Reen nenpense de ce kil apent  
For soul de quere honour de gent.

ABIMALEC.

*Conduxit sibi uiros inopes et vagos  
ad interficiendum.*

Par la meisné puet hom conustre  
De queux tecches est lur dustre:  
Li sages tret a lui les sages  
Et li volage les volages.

ABIMELRK.

*Conduxit sibi uiros inopes et vagos  
qui interfecerunt etc.*

Par la meiné poez conoystre  
Que lest lor seignour e lor dustre:  
Li sages tret vers li les sages  
E ly volages les volages.

75.

SENEKA.

*Quantum aleator in arte est doc-  
tior, tanto est nequior.*

Cil qe meutz seet juer a dées  
Fet a preiser le meins assetz.  
Cum plus est sotil en tel art  
Plus est tenutz de male part.

SENEKA.

*Quantum aleator in arte est doc-  
tior, tanto est nequior.*

Ky set iuer mieuz a les dez  
Fet a priser le meins assez.  
Ky plus est sotil en cel art  
E plus est tenu de male part.

76.

qui prence de ceo qui apent — 4. A Ffors soul de quere honour de gent  
O Ffor saul de quor honour de gent B<sub>2</sub> Ffors soule de quoer honour de gent  
— REM. B<sub>2</sub> omet ligne n:o 3. — Dans le ms. V cette strophe forme une pièce  
avec la strophe précédente.

75. Texte latin. VO AMALEK. — 1. A meignye put len conustre  
B<sub>2</sub> mayn poiet conustre V put len conustre — 2. A De queles tecches est  
lor dustre O De quele tecche B<sub>2</sub> Queux est li sire et lur dustre V De quele  
tecches — 3. A Le sage tret a li lez sages O Li sage tret vers les sages B<sub>2</sub>  
Les sages tret vers li les s. V Le sage — 4. O Et lui volage vers les volages  
V E ly volage les volages.

76. Texte latin. A arte sua; B Quanto alleator. — 1. A Cil qui  
meuz saet iuer as dees V Cil ke meuz seet iuer a des O Celui . . . as deez  
B sciit juer adez B<sub>2</sub> Qui menz siet iuer a les dees — 2. A Ffet apriser le  
meins de assez B Ffait a preisir le meyns assez O Ffait a preiser le meyns  
dassez V Ffet a preiser le meyns de asez B<sub>2</sub> Fait apraiser meyns de asses  
— 3. O Que plus est . . . . teil art ABV cel art B<sub>2</sub> Qui plus est sotil en cele  
art — 4. AOB<sub>2</sub> tenu V mal part.

[Ms. S]

[Ms. R]

77.

SENEKA.

SENEKA.

*Bene perdit nummos qui dat  
nocenti iudici.*

*Bene perdit nummos iudici qui dat  
nocenti.*

Bien ad perdu ses deners  
Ki doune as justiz maluoilletz.  
A li qe doune pert et gain,  
A celui qe prent gain en main.

Bien a perdu les deners  
Ky doune al iustise meffesers.  
A ly ki doune perte est gayn  
A cely ky prent gayn est mayn.

78.

SENEKA.

SENEKA.

*Nocet bonis qui malis parcit.*

*Nocet bonis qui malis parcit.*

Cil qe malueis sauue de hounte  
Les bone gents frunt hounte  
Quant li leres passe quite  
Les leaux ad hunte qe lendite.

Les bones genz de hounte en fronte  
Cil ky malueis sauue de hounte  
Kant ly malueis passe quite  
Ly leals ad honte ky lendite.

78 b.

ZEPTE.

*Venistis ad me necessitate compulsi.*

Si vostre voisin ne face mie  
Vostre priere, ne iurez mie  
Ke ja par vous nert mes requis;  
Kar en bosoin len quert amis.  
E donc serez reproué  
Ke point ne uenistes par amisté;  
Mes por bosoin ke vous chace  
Dont vous auerez meindre grace.

77. Texte latin. A iudici nocenti, qui dat nocens. — 1. A deniers O Ben ad perdu ces deners — 2. A Qi doune a iustice li maluoilliers O Que doune a justice mauueis biers — 3. A A celi qi doune peert et gain O A lui qi doune perte est gain — 4. A A li qi prent gain et en main O A celui qi prent gain est main.

78. Texte latin. B parcet. — 1. A Cil qui malueys salue de hounte B Cil que le mauueys O Celui qui mauueis — 2. A Les bones gens noyst a frounte B Les bons genz sauue de bounte O Les bones gentz de hunte enfrounte V Les bone gens de bonte afrounte — 3. A Quant li leres passe quite B Quant lui leret passe quite O Quant lui mauueis pase quite — 4. A Li leaus ad hunte qui lendite B Lui leaux ad hounte qui lendite O Lui leaus ad hunte que le adite V Ly leaus ad hounte quant homme len dyte.



[Ms. S]

PHILOSOPHUS.

*Parcit peccunie qui non parcit  
mense.*

Ki sauuer veult soun dener  
Curtois soit de soun manger,  
Ou il li coustra assetz plus  
Si de sa table soit gelous.

[Ms. R]

PHYLOSOF.

79.

*Qui non parcit mense parcit  
pecunie.*

Ky sauuer veut son dener  
Cortois seit de son manger,  
Ou li coustera de assez plus  
Si de sa table seit gelous.

JONAS.

*Qui custodiunt vanitates frustra  
petunt misericordiam domini.*

Ki en peché sa vie meine  
Et de fere bien ne se peine  
La merci deu demand en vein,  
Si il de peché neit dedein.

JONAS.

80.

*Qui custodiunt uanitates frustra  
misericordiam . . .*

Ki en peché sa vie meine  
E de bien fere o ce se peine  
La merci deu demande en vein  
Si de pecher ne ait dedein.

DAUID.

80 b.

*Melior est misericordia tua  
super vitam.*

Plus vaut merci ke la vie  
De nostre char ke ert porrie.  
Ke ceste vie tote sen va  
E sa merci touz iours durra.

79. Texte latin. AO PHYLOSOPHUS; B PHILOPHUS. — 1. A Qi sauuer veut son denyer B Qi sauoir voet son don doner O Qui voet sauuer son dener B, voet — 2. A Cortais soit de son manger O Curteys seit de son manger B, curtais a (sur la ligne de) son manger — 3. A il li coustra assez plus B il li coustra assez le plus O lui custerà dassez plus — 4. A Si de sa table est gelus.

80. VAB custodit . . . querit; VBA dei au lieu de domini. — 1. B Qi en peche sa vie meyne — 2. A Et de mesfere se peyne B Et de bien faire ne ceo peyne V E de ben fere a ceo se peyne B, E de bien faire one se paine — 3. A La merci dieu demand en vain B La merci dieux demant en veyn O La merci dieu maint en vein V La merci deu demaund en veyn — 4. A Si il de peche neit des dayn B Si del peche neut dedeyn O Si de pecche ne ait dein V Si yl de pecche ne eit dedeyn B, dedeigne.

[Ms. S]

[Ms. R]

81.

SIRAK.

SYRAK.

*Non depigeat visitare infirmum per  
hoc in dilectione domini  
firmaberis.*

Ne lessetz pas de visiter  
Les malades de bon quer.  
Par taunt serretz plus parfit  
En le seruitz Jesu crist.

*Non te pigeat uisitare infirmum  
ex hiis enim in dilectione  
firmaberis.*

Ne vous poyse de visiter  
Les malades de bon quor.  
Par ce serez li plus parfit  
En lamour de Ihesu crist.

82.

SALOMON.

SALOMON.

*Sine consilio nichil facias graue  
et post factum non penitebis.*

Saunz consail ne facetz ren!  
Après le fet vous saueretz ben,  
Ki bon consail vous valut  
Mes ke il auaunt vous desplut.

*Fili sine consilio nichil facias et  
post factum non penitebis.*

Sanz conseil ne facez reen,  
Après le fet vous sarez ben,  
Ke bon conseil vous valut  
Mes ke auant vous desplut.

83.

ECCLESIASTES.

ECCLESIASTES.

*Per tristitiam multum corrigitur  
anima delinquentis.*

Si parler oietz detraitour,  
Moustretz semblant de tristour.  
Quant lautre aperceit qe il vous  
desplet,  
Il sei retraina de cel led.

*Per tristitiam uultus corrigitur  
animus delinquentis.*

Si parler oyez detractour,  
Semblant moustrez de tristour.  
Kant li autre aparceit kil vous  
desplest,  
Se retraina de tut led.

81. Texte latin. AB Non te pigeat visitare infirmos V visitare infirmos quia proinde dilectione dei amaberis; AB per hoc quod in dilectione dei amaberis. — 2. O Lui malades de bon quor — 3. BAV le plus parfit — 4. A En lamour doz Ihesu crist B En le noun Ihesu crist O En lamour de Ihesu crist V En lamour douce Ihesu crist.

82. VB facito 1. B, Saunz bone conseil ne fetes rien — 2. VAB E apres B, fete — 3. VAB Ke B, bone conseil — 4. A Mes que il ainz vous desplut B Mes que eyens vous desplut.

83. VA uultus corrigitur animus. — 1. A detractour V oyez le destretour O Si parole oiez detretour — 2. A Moustrez semblance de tristour — 3. A verra quil vous desplet O perceit que vous desplet V Quant lautre verra ke il vous desplet — 4. A Il se retraina de cel delite O Il ceo retraina de cel let V Il se retraina de parler si led.



[Ms. S]

SENEKA.

*Amicis prestabis fidem, subditis  
pietatem, omnibus equitatem.*

A vos amys vous deuetz fei,  
A tute gents dreiture e lei,  
Pliaunce a vos souerains  
Et mesure a vos vilains.

[Ms. R]

SENEKA.

84.

*Amicis prestabis fidem, subditis  
pietatem, omnibus equitatem.*

A vos amis vous deuez foy,  
As totes genz dreiture e ley,  
Pliance a vos souereins  
E mesure a vos vilains.

SENECA.

**84 b.**

*Cibos seruales seruaem multi fu-  
giunt sed mores seruales habere  
volunt.*

Vesture e viande de vilain  
Ont gentils hommes en dedein.  
Mes lor manere changé ont.  
Les uns vileins gentils sont,  
Les autres gentils par nature  
Sont pys ke vileins en porture.

PAULUS.

**84 c.**

*Non accepistis spiritum servitutis  
in timore sed accepistis etc.*

Si pecché lessez par pour de  
peine  
Vostre entente ne est pas seine.  
Por deu amor vous devez lesser  
Por la joie dou ciel auer.

84. 1. A A vos amyez vous deuez fey *OB*, A vos amys deuez foi  
V A vos amys donez fey — 2. V A tote gent dreiture en sey A A tout gent  
*B*, gente — 3. A Pliance a vos souveraines *B* De les granz cens de cest mond  
O Pleissance a uos souereins *B*, soueraignes — 4. *B* Qe la ley diex souent  
defond *AB*, vilaines O vileines.

[Ms. S]

[Ms. R]

85.

SENEKA.

SENEKA.

*Priusquam promittas, tecum delibera, ut cum promiseris facias.*

*Priusquam promittas, tecum delibera, ut quod promiseris facias.*

Deuant qe vous premettez rien  
Si fere le poetz aaisez vous bien.  
Moult premettre e rien doner  
Fait maint home chalanger.

Auant ke vous promettez reen  
Si fere le poez aaisez ben.  
Mout premettre e poy doner  
Font meint homme chalenger.

86.

SENEKA.

SENEKA.

*Qui cito dat, mutuum recipit.*

*Beneficium bis dat qui dat sceleriter.*

Maint home tient un grant fes:

Meint homme tient de greignour  
fes:

Un petit doun saunz premés  
Ke grant chose quant leu prent  
Après premés de long atent.

Un petit don sanz promés  
Ke grant chose kant le prent  
A promés de long atent.  
Ke de lun li est auis  
Ke de grace est conquis  
La promesse pour dette tient  
Dont meins le charge kant li uient.

87.

SALOMON.

SALOMON.

*In multiloquio non deest peccatum.  
Qui custodit linguam, custodit  
animam s.*

*In multiloquio non deest peccatum,  
qui custodit linguam, custodit  
animam suam.*

En molt des paroles sunt folies.  
Ki garde sa lange, garde sa vie.  
Ki sa lange ne set tenir  
En compaignie sei fet hair.

En mout de parlance court folie.  
Ky garde sa langue, garde sa vie.  
Ki sa langue ne set tenir  
En compaignie se fet hair.

85. Texte latin A Priusquam promittas aliquid delibera te ut quod promiseris etc. V Priusquam promittas, delibera, ut quod ... etc. — 1. O Auant que vous promettez rien B<sub>2</sub> anant .... promettet — 2. O le poez aaisez bien V volez B<sub>2</sub> de faire le poiez aaisez bien — 3. O Moltz premettre et rien doner — 4. V Ffet meynt homme a chalanger B<sub>2</sub> fount mainte home.

86. 1. O teint de greinoure fes V Meynt homme tent de greinour fes — 3. O Que grant chose quant le prent V quaunt il le prent.

87. Texte latin. A, qui a le texte latin, finit avec *peccatum*. — 1. O En moltz de parlaunce est folie V sourt folye B<sub>2</sub> En parlaunce sourde folie — 3. O tener B<sub>2</sub> ne seet tenere V tener — 4. O le fet haier B<sub>2</sub> En compaignie se fet haier V hayer.



[Ms. S]

GREGORIUS.

*Cum venter reficitur, lingua  
relaxatur.*

Large table et plenteuouse  
Norit Jangle surfetouse.  
Quant le cors bien refet est  
De mesparler la lange est prest.

[Ms. R]

GREGORIUS.

88.

*Cum venter reficitur, lingua rela-  
xatur. Moralia X.*

Large table e plentiuouse  
Norrist gangle sorfeitouse.  
Kant li uentre est ben refet  
De mesparler la langue est prest.

SENEKA.

88 b.

*Mollis educatio facit iracundos pro  
primo multos timens quem multi  
timent pro secundo.*

Suieue norture fet homme irous  
E grant richesse fet homme  
poourous.  
Ky est douté de plusours genz  
Celi doute totes genz.

SIRAK.

*Stultus si tacuerit, sapiens  
reputabitur.*

Si un fol ne parlat rien,  
Len quidout qil sout grant bien.  
Mes quant il commence a jangler,  
A rere est mis icel quider.

SYRAK.

89.

*Stultus si tacuerit, sapiens  
reputabitur.*

Si un fol ne parlast reen,  
Lem quidereit kil seust molt de  
ben.  
Mes kant commence de gangler,  
Tel quidaunce est mis arere.

88. 1. VO plentiuouse — 2. O changle V Norist B<sub>2</sub> surefetouse —  
3. O le corps est bien refet V la cors ben refest est B<sub>2</sub> est bien refete  
— 4. B<sub>2</sub> preste.

88 b. 1. B<sub>2</sub> fete — 2. B<sub>2</sub> richessece fete — 3. B<sub>2</sub> Il est pourous de deuz  
de hors — 4. B<sub>2</sub> Pur ses biens et pur son cors.

89. V SALOMON. . . . sapiens erit. A, qui a le texte latin, *putatur*. —  
1. B<sub>2</sub> une fole ne parlastes rien — 2. B<sub>2</sub> qil soit V scet graunt ben —  
3. B<sub>2</sub> Quant il mustre sez allurs — 4. V Arere tourne il cel quider B<sub>2</sub> De  
cheual croku uout ia cours.

[Ms. S]

[Ms. R]

89 b.

IHESUS.

*Quare pecuniam meam et doctrinam  
meam euangelii Ego non dedisti ad  
mensam et ad lucere luc (?)*.

Ky se tient kant deust parler  
Deu li voudra acoper.  
Ky precher set e le cele  
A tel silence deu reuele.

90.

SENECA.

*Anus, id est vetula, cum nubit  
mortis delicias facit.*

Quant femme sei marie en grant  
age

A soun estat fet huntage  
E soun corps ad obligé  
De fere un present de pecché.

SENÈKA.

*Anus, cum nubit, culpe delicias  
facit.*

Kant femme se marie en grant  
age

A soen estat fet hountage  
E soen cors a obligé  
De fere un present a pecché.

90 b.

NÆMI.

*Egressa sum plena et vacuam  
remisit me dominus.*

Femme ke est de tendre age  
E mout se doune a pelrinage  
Vaudra meins a revenir  
Ke ele ne fist al issir.

90 c.

ABDYAS.

*Si fures intrassent ad te, si  
latrones per noctem quomodo con-  
ticuisses?*

*Inimicos uentilabimus cornu ait  
Psal.*

Fol est ky se teroit  
Si larron la meson enteroit.

90. Texte latin. V comme R, mais *morti* au lieu de *culpe* — 4. V  
Efere un present a peche O a pecche.

90 c. 2. B<sub>2</sub> Et va souent en pelrinage — 3. B<sub>2</sub> Meis qui digne ne seit  
en blame — 4. B<sub>2</sub> Ele en pire mult sa fame.



[Ms. S]

[Ms. R]

Leuez dont la menée  
Par confession sor peché.

SIRAK.

SYRAK.

91.

*Quanto maior es, humilia te in  
omnibus, et coram domino inuenies  
graciam.*

*Quanto magnus es, humilia te in  
omnibus; et coram domino inuenies  
graciam.*

Cum plus vous sentez meotz valer

Cum plus vous sentez meimes  
valer

Plus vous deuez humilier  
Et cum plus humilietz  
Vos bountés plus enhaucetz.  
Kar en escripture est troué  
Ke li humble serra sauué.

Plus vous deuez humilier  
E cum plus humiliez  
Vostre bounté plus enhaucez.

JOSUE.

91 b.

*Postquam deus vobis prestitit omnia  
bona, si dimiseritis eum  
affliget vos.*

Cum plus auez de deu receu  
E plus li estes en ce tenu  
Si vous li seez desnaturels,  
Vous li trouerez assez cruels.

JOSEPH.

91 c.

*Quasi ad alienos durius loquebatur  
ad fratres et Seneca Ira in amore  
mendax est.*

Vous trouez souent en leals  
amours  
Corrouz et manaz fort mentours.  
Corrouz se porra degorger,  
Mes amour ne suffre de sei uenger.

---

91. 1. B<sub>2</sub> Cum plus sentez memes valer — 2. B<sub>2</sub> Tant plus deuez humilier — 3. B<sub>2</sub> Et vostre bounte plus enhausier V E cum plus vous humiliez — 4. OV Vostre bounte plus enhaucez B<sub>2</sub> Cum plus par resoun humilier.

[Ms. S]

[Ms. R]

92.

SENEKA.

SENEKA.

*Miserum te judico, qui numquam  
fuisti miser.*

*Miserum te iudico si numquam  
fuisti miser. Qui non est expertus  
pauca recognoscit, ait Syrak.*

Cil est cheitif adroit nomé  
Ki unkes ne suffri cheitifté.  
Ja ne ateindretz a grant los  
Si vous ne perdetz souent repos.

Cil est cheitif dreit nomé  
Ke onkes ne suffrit cheitueté.  
Ja ne attendez a grant los  
Si vous ne perdez souent repos.

93.

PAULUS.

YSAIE.

*Ad magna premia peruenire homo  
non potest nisi per magnos  
labores.*

*Coangustatum est stratum ita, ut  
alter decidat et pallium breue  
utrumque operire non potest.*

Repos e los, ceo me semble,  
Ne acordent pas bien ensemble:  
Ou vous couent perdre los  
Ou souent lesser vostre repos.

Repos e los, ce me semble,  
Ne accordent point ben ensemble:  
Ou vous couent perdre los  
Ou souent lesser vostre repos.

93 b.

SENEKA.

*Discordia fit carior concordia.*

Après descord deit acord  
Plus ferm estre e plus fort,  
Cum li mazre souent est  
Ke fu debrisé e pus refet.

93 c.

SALOMON.

*Verbum dulce multiplicat amicos  
et mitigat inimicos.*

Plus vous coustera molt doner  
Ke ne fera de bel parler.  
Lors est celi meseurous  
Ky por le meins perd le plus.

92. O PAULUS. — 1. O Cyl est chetyfe dreit apele V cheitifs —  
2. O Que unkes ne suffryt cheituiete V cheytiue — 3. V Ia ne vendrez a  
bon los.

93. O SENECA. V SAULUS. Ad magna premia non poteris venire nisi  
per magnos labores. — 1. V Repos e los, cum il me semble — 2. O assemble  
— 3. V Ou yl vous couent perdre los.



[Ms. S]

[Ms. R]

ANGELUS.

93 d.

*Vadam et uidebo utrum clamorem  
qui uenerat ad me opere com-  
pleuerunt an non.*

Si vous oez accusement  
De nul de vos ou de autre gent,  
Enquere primes la uerité  
Auant ke seez de reen greué.

SYRAK.

93 e.

*Non omni verbo accomodes cor  
tuum; qui respicit linguam  
non habebit requiem.*

Meinte fez un bon fet  
Par malice bestorné est.  
Dont cil ki creit a kanken dist  
Il sera greué kant autre rist.

PHYLOSOFUS.

93 f.

*Non bene regit ille cuius feminam  
non ratio set auctoritas probat.*

Cil ki meine sa meysné  
Hors de reson par volonté,

93 d. Texte latin. *HAVB* Job. Noli de seruis tuis querelam credere facientibus priusquam facti veritas aperte discernatur. — 1. *A* oies *B* eiez *V* oyez encusement *H* oiez ascun pleint *B*, venez accusemenz — 2. *HB* ascun (*A* acune) de vostre *V* De akun de vostre gent. — 4. *A* Deuant que seyez (*B* Auant que soiez) trop grene *H* Deuant qe seez trop agreue *V* De-vaunt ke en seyez trop grene *B*, soiez trope greue.

93 e. Texte latin. *B* Angelus. Qui omnia credit verba loquencium tum ceteri per risus gaudent decorem per doloris cruciabitur ille dolorem. *V* Angustinus. Le reste comme *B* excepté *merorem* au lieu de *dolorem*. *A* finit *per merorem doloris cruciabitur*. *H* Job. Le reste comme *V*. — 1. *AH* Souent aueint qe meynt bon fet *V* Souent auent de meynte bon fet *B* Souent auyent qe meynt boffet *B*, Qui souent auct qui home feet — 2. *AV* Par medisaunz bestorne est *H* Par medisauns retourne est *B*, Par enuious — 3. *V* Kyke tut creyt quant ke homme li dist *B* Qui que creit quantque homme lui dit *A* Qui tot croit quantque lem ly dist *H* Qui creyt kanke lem luy dit *B*, Qui tute creet qui home dit — 4. *BB*, Il est mourne quant autre rit *H* Il est dolorous kant autres rist *AV* Il ert mounes.

[Ms. S]

[Ms. R]

Il moustre ben kil est seignour  
Ne mie par sens mes par reddour.

93 g.

YSACAR.

*Asinus fortis uidit requiem quod  
esset bonam et terram optimam ob-  
posuit humerum suum ad portan-  
dum et factus est seruiens.*

Sergant ki vient a bon seignour  
Sor ki yl troue hese soiour,  
Touz ses trauails preigne aleger  
E de ben fere se deit afforcer.

94.

JOSEPH.

*Cum dixit mulier: dormi mecum;  
qui non adquiescens relicto pallio  
fugit tum illa postmodo omnem (?)  
imposuit.*

N'entretz james saunz compaignie  
Ou feme est soule de male vie.  
Si vous nacórdetz a sa luxure  
Ele vous dirra la rage sure.

JOSEPH.

*Cum vidisset mulier se esse con-  
temptam dixit: ingressus est iste,  
ut coiret mecum.*

Ne entrez jammes sanz compaignie  
Ou femme est soule de male vie.  
Si vous ne accordez a sa luxurie  
Tot vous dira la rage soure.

95.

SENEKA.

*Laus et lasciuia non habent  
concordiam.*

Ennuy destrut bone vie  
Et los est perdu par lecherie.  
Lecherie et bon los  
Ne serront james ensemble clos.

SENEKA.

*Qui inuidet minorem, pro primo.  
Laus et lasciuia non habent con-  
cordiam, pro secundo.*

Homme se amenuse par enuie  
E perd soen los par lecherie.  
Los e lecherie ne accordent reen  
Ja tant ne face de autre bien.

---

94. V finit avec *fugit*. — 2. O Ou feme est fole e de male vie --  
4. O Ele vous durra la rage sure V Ele vous mettra la rage sure.  
95. 1. O Ffemme destrut bone vie V Envyte destruit.



[Ms. S]

SENEKA.

*Maxima fortuna est qui caret  
inimico.*

Dure chaunce vient a celuy  
Kest del tut saunz enemy.  
Sil eust grace de bien viure  
De enemisté ne serroit deliure.

SENEKA.

*Principium discordie est ex com-  
muni suum facere.*

Encheson est de bon acord  
Qant iescun se paie de son sort.  
Induccion est a descord  
Aproprier commun a tort.

SALOMON.

*Melior est vir paciens uiro forti  
quam qui dominatur animum  
suum expugnatore urbium.*

Meutz vaut celi qe fet destresse  
A li mesmes en hastiuesse  
Ki celi qi puet conquere  
Tut un pais par forte guere.

[Ms. R]

SENEKA.

96.

*Miserrima est fortuna qui caret  
inimico.*

Dure chaunce vient a celui  
Ky est del tot sanz enemi.  
Kar sil eust grace de bien viure  
De enemisté ne seroit deliure.

LOTH.

97.

*Diuisi sunt alteruterum a fratre  
suo; et Seneca: Principium est dis-  
cordie e communi suum facere.*

Euchesoun est de bon accord  
Kant chescun se paye de son sort.  
Induccion est grant descord  
De approprier autri atort.

SALOMON.

98.

*Melior est paciens viro forti et qui  
dominatur animo suo expugnatore  
urbium. prouerbium.*

Meuz vaut celui ki fet destresse  
A sey meimes en hastiuesce  
Ke autre ke poet conquerre  
Terre ou cité par forte guerre.

96. Texte latin. A n'a que le texte latin de ce vers. V Miserimma est fortuna que — 1. V Dure cheaunce vent a cely — 2. V Ky est de tut sanz — 3. V Kar si eust grace de byen vyere — 4. V ne serroyt delyere.

97. 2. V Quant checun se paye de soun sort — 4. V comoune.

98. A n'a que le texte latin de ce vers V et qui dominatur animo suo. — 1. O celui que fait destresse B, Mout — 2. O A sei meimes en hastifesse B, A sai mesmes V meymes — 3. O Que fait celui qui put conquere B, Qui lui autre qui poet conquere — 4. V Tut un pays par force de guere B, Tere ou cite par fort guere.

[Ms. S.]

[Ms. R]

99.

CONSTANTINUS.

CONSTANTINUS.

*Vincere naciones uirtus est popu-  
lorum, vincere autem animum  
virtus est morum.*

*Vincere nationes bellatorum uirtus  
est populorum, vincere autem uicia  
uirtus est morum.*

Ki tere ou cité en guerre prent  
Par force le fet de sa gent,  
Mes cil qe meistrerie son queor de-  
mein

Ky terre ou cité en guerre prent  
Par force le fet de sa gent,  
Mes cil ky veint soen quor de-  
meine

Soul doit auer los souerein,  
Kar en prouerbe est dit bien  
Ki ad sei mesmes ne faut rien.

Soul deit auer los souereine.

100.

AIOTH.

AIOT.

*Filius Jota filii Iemini vocantur  
manu sinistra pro dextra  
uidebatur.*

*Utebatur Aiot sinistra manu pro  
dextra.*

Sages est tenu qe set fere mal  
Sen ne simple nount poin degal.  
La main senestre est mis pour  
destre

Par coueitise na bonté gal  
Sage est tenu ki set fere mal,  
La mein senestre est mis pour  
destre

E tort en dreit pour gain encrestre.

E tort en droit pour gain encrestre.

101.

AUGUSTUS.

AUGUSTINUS.

*Lucrum in archa, dampnum in  
conscientia.*

*Lucrum in archa et dampnum in-  
conscientia.*

Ki pur gain receit mahain  
Plus ad perte quil nad gain  
Quant plai de peché en quer profre  
Pour nul gain qe gist en cofre.

Ky por gain receit un main  
Plus a perdu kil ne gayn  
Kant por gayn ki gist en cofre  
Plai de peché en quer se profre.

99. A n'a que le texte latin de ce vers V vicisse nationes est virtus est populorum, vincere autem uicia est virtus m. — 1. B<sub>2</sub> Tere ou cite en guere prent — 2. V fest B<sub>2</sub> Par force qui feet de la gent — 3. V Mes cil qui amestrie soen quer demeyne B<sub>2</sub> Meis cil qui mestrie son quer de mayn — 4. V Soul deit auer los souerene O Cil los deit souerein. — REM. O, V et B<sub>2</sub> n'ont que 4 lignes.

100. O Agust. — 1. O Sage est tenu que cest faire mal B<sub>2</sub> Pur couaitise bounte nat gal — 2. O Sen et simplese ne unt V Sen ne symplesse ne ount B<sub>2</sub> Sage est tenu qui seet fere mal — 3. V est mys a destre — 4. O Et tort pour dreit pour gan encrestre V Et tort en dreit pur gayn a crestre.

101. 1. O receit un main — 2. O ad perdu — 3. O Quant plaie de peche en quor se profre — 4. O Pur nul gain que git en cofre.



[Ms. S]

SALOMON.

*Qui calumpniat pauperem ut accrescat diuitias suas dabit ipse dicioribus et egebit.*

Ki fet a poures duresce et peine  
Pour encrestre ses biens demeine,  
Il durra assetz plus as souerens  
Et de tous biens aura meins.

[Ms. R]

SYRAK.

102.

*Qui calumpniatur pauperem ut augeat diuicias suas dabit ipse diciori se et egebit.*

Ky fet as poures duresce e peine  
Por encrestre ses biens demeine,  
Il endorra plus a ses souereins  
E sera touz iours de bouche en meins.

STILBON.

*Omnia mea mecum sunt. Justicia prudentia.*

Ne quidetz ja qe chose soit vostre  
Dunt aultres dirront cest la nostre.  
Vostre est ou mal ou bien  
Ke fet auetz saunz aultre rien.

STILBON.

103.

*Non puto esse meum quod amitti potero omnia mea mecum sunt iustitia prudentia.*

Ne dites ja la chose vostre  
Dont autres diront ce est nostre.  
Vostre est ou mal ou ben  
Ke fet auetz sanz autre reen.

SIRAK.

*Melior est simplex in simplicitate sua ambulans quam diues in itineribus prauis.*

Meultz vault folie de simplesse  
Qe nul cautele qe alme blesse

SYRAK.

104.

*Melior est homo deficiens sensu in timore dei quam qui habundat sensu et transgreditur legem altissimi.*

Meuz vaut folie de simplesce  
Ke par cointise ne se blesce

102. VB ut arguatur diuicias; B dabit diuiciori se. — 1. B Qi feat a poures duresse ou peyne O Que fait a poure duresse V duresce or peyne — 2. O ces biens demeigne V ces biens demeyne — 3. B assez le plus a soueraignes O Il durra plus a ces souereins V Il durra a cez plus a souereyns — 4. B de touz biens il auera le meyns O Et de touz biens auera le meins V Et de touz biens il auera le meyns.

103. V SALOMON; B STILLION. — 1. O est vostre B, Ne dites ia la chose vostre — 2. B Dunt autres dont ceo est le vostre O Dunt autres dirront ceo le nostre B, Dunt autres dirront ceo est le nostre V dyent — 3. B Vostre est mal ou bien B, Le vostre est male ou bien — 4. O Que fait auez saunz autre rien B, Qui fete auez sanz autre rien.

104. V diues in vijs prauis. — 2. O Ou nul folie le alme blesse V Ou

[Ms. S]

Ou les grants sens de ceo mund  
Ke la lei deu souent refund.

[Ms. R]

Ke les grans sens de ce mond  
Ke la ley deu souent defont.

105.

SCOTTUS.

STOICUS.

*Bona mea intacta michi fero.**Omnia mea mecum profero.*

Si vous auetz tere ou meson  
Ceo ne dure fors un seson.  
Od vous irront vos bien fees  
Mes la meson demeort en pes.

Si vous auez terre ou meson  
Ce ne durra fors une saison.  
Ove vous iront vous bensfez  
Mes la meson demorra en pes.

105 b.

SENEKA.

*Heu quam miserum est ab eo ledi  
de quo non possis conqueri.*

Ja de cely ne vous pleynez  
De ky amendes auer ne poez.  
Vous poez morir vous e autre  
Mes paraler ne aurez autre.

105c.

SENEKA.

*Ad penitendum properat qui cito  
iudicat.*

Ne aez pas le qor trop prest  
De mesiuger autri fet.  
Vous liez meimes a penance  
Si vous facez itel enfance.

nule cautele le alme blesse B, Hou nul cautel alme blesme — 3. O Que les sens de ceo mound V Ke les grauns senz de cest mound B, Les grantz genz de ceste mounde — 4. O Que la lei dieu souent defound V Ky la lei deu souent defount B, Qui la lai deu souent deffount.

105. V SENECA. Bona mea intacta fero. O STOICUS. — 1. O maison V tere e meson — 2. O durra V fors ke une seson B, une scisoun — 3. B, fetez — 4. O Mes la maison demurt en pees V demert en pes B, Terre ou meisoun demorent(?) en pees.

105 b. 1. B, pleynis — 2. B, poies — 3. B, poiez greuer vostre quoer — 4. B, Autre ne auerez aparailer.



[Ms. S]

[Ms. R]

JOB.

105 d.

*Pepigi fedus cum oculis meis, ut  
non cogitarem de uirgine.*

Par vos oils ne pecherez mie  
Si vostre corage les chastie.  
Si vous les aiez trop volage  
Vous en auerez de ce damage.

PROPHETA.

106.

*Breuis oracio penetrat celum.*

Moult escrire et poi lire  
Ne vault rien pour veir dire.  
De cource lesson alme est pue  
Ke par delit est conceue.

107.

Pur ceo voil issi lesser  
De plus prouerbes translater  
Que ceux que lisent cest escrit  
En breue paroles eient delit.

108.

*Qui pro aliis orat pro se laborat*

Ore priez tous pur boun  
Ki vous presente ceste lessun,  
Kil par vostre oreisun  
Viengne a bone saluacion.

106. V ECCLESIASTES. — 1. B Molt escriure et nient lire V Mont  
escrire e nent lyre — 2. B Poy vaut pour veir dire O Ne vaut nynt pour ver  
dire V Poy uant, pour veyr dyre B, Ne vait rien a veire dire — 3. B De cort  
orison alme est pue O De court lesson V De touz orisons le alme est puwe B,  
lalme est peu — 4. B Que par delit est conteynue V Ke par delyt sount conseuwe.

107. 1. V voyl ieo ici lesser B, Pur ce voille ia cesser — 2. O Des  
plus de prouerbes translater B, De plus de prouerbes translater — 3. O Que  
ceus que lirrunt cel escrit V Ke ceus ky lysent cest escrit B, Qui ceux qui  
lerrount ceste escript — 4. O En breues paroles unt delit V En countre parole  
eyent delyst B, En bref paroles eyent delite.

108. V AUGUSTINUS. pro se ipso laborat. — 1. V Ore priez tous pur  
le houn — 4. V Vygne a bone sauacioun. 5. V Ore deu, ky est pleyn de  
cen 6. V Nous doyne bone fyn, Amen.

## Notes.

- 1, 9. *S* : *en sen e verité*; à préférer la leçon de *R* : *est sen e verité*.
- 1, 10. *enramauncé*; pour l'orthographe *aun* = *an*, cf. VISING, *Purgatoire de saint Patrice*, Commentaire, v. 4.
- 1, 11. *noun* "nom"; forme fréquente dans ce ms.; cf. VISING, *Purgatoire*, p. 56 s.; cf. *soun* 2, 1 etc.
- 3, 1—2. *S vostre entente Deuetz mettre en ta juuente*. Ce mélange de *tu* et de *vous* est très fréquent; cf. p. ex. str. 14, 1—2; 14, 3—4; 24; 38, 1, 3, 5; 39, 1 etc.; cf. WALBERG, *Bestiaire*, p. 130; NYROP, *Tu ou vous* (dans Bulletin des amis de la France 1918, Copenhague, n:o 1, p. 5 ss.); STIMMING, *Boeve*, p. 129, note au v. 51.
- 3 b, 2. *hou* = *où*; cf. VISING, *Deux poèmes*, Glossaire, p. 79.
- 5, 2. *oier* = *ouir* rime avec *queor*; cf. VISING, *Purgatoire*, p. 54.
- 6, 1. *haietz* de *haier*; cf. VISING, *l. c.*
- 6, 4. *losengour*; cf. MEYER, *Contes* et VISING, *Plainte*, Glossaires.
- 8, 4. *Par (o)unt* 'par où, par quoi'; combinaison analogue à *dont* (*d'ont*); MEYER, *Contes*, Glossaire, art. *ont*.
- 9, 3. *S a empour* pour *emperour*, le — sur le *p* ayant été omis.
- 12, 2. Le sens de cette strophe est évidemment celui-ci: "Il est bon d'être charitable et de faire l'aumône, car cela comporte deux bénéfices à la fin: rémission des péchés et vie éternelle".
- 13, 1. *S aduers* 'avare'; cf. STIMMING, *Boeve*, p. 224.
- 13 b, 3. *udiuesce* 'oisiveté'; cf. MEYER, *Contes*, Glossaire, art. *hudiuesce*.
- 13 b, 4. *chescun*, souvent employé dans les textes anglo-normands; cf. VISING, *Purgatoire*, Commentaire au v. 75.
20. *R* a un proverbe en anglais au lieu d'un proverbe latin. En effet, le même cas se présente parfois aussi dans les *Contes* (p. ex. p. 23, 145 etc.). — La strophe 20 b n'ayant pas de texte du tout et figurant seulement dans le ms. *R*, on se demande si le copiste n'a pas fait un quiproquo: le texte latin appartenant à la strophe 20 a été remplacé par un texte anglais qui irait peut-être encore mieux avec le sens de la strophe 20 b. En tout cas, nous sommes convaincu que la dernière partie du texte se rapporte à la strophe 20 b.
- Le sens du proverbe anglais est celui-ci: "Avant de rien faire, pense à la fin. Résolution après mûre délibéra-



- tion vaut mieux, que résolution précipitée". Pour avoir cette traduction il faut supposer que *his* = *is*; en effet, *h* est mis bien souvent devant une voyelle en vieil-anglais. — D'autre part, si l'on n'accepte pas cette leçon, on aurait le sens suivant: "Mieux son conseil que son éloignement", ce qui n'est pas clair.
- 21 b, 2. *l'amour de li*, cf. WALBERG, *Bestiaire de Philippe de Thaun*, note au v. 240.
24. 3. La leçon de *S* semble préférable à celle de *R*.
25. 5. *S enprompter*, 'emprunter'. Le ms. *V* a *aprompter*; pour la permutation du préfixe, fréquente en anglo-normand, v. VISING, *Plainte*, p. 10. *R enprocher* pour *approcher* cf. VISING, *o. c.*, p. 7, note au v. 195.
27. 5. *R mouz*, cf. VISING, *Plainte*, p. 9, note au v. 285.
27. 6. *S vait*; cf. VISING, *Purgatoire*, Commentaire au v. 45.
27. 8. *R roit*, subj. de *aler*; cf. *l. c.*
29. 4. *S consail*; cf. VISING, *o. c.*, note au v. 377.
- 33 b, 1. *ewe* 'eau'; cf. MEYER, *Contes*, Glossaire; STIMMING, *Boere*, p. 229.
- 33 b, 3. *oncore* 'encore'; cf. MEYER, *o. c.*, Glossaire.
- 33 d, 1. *tenanz* 'tenanciers'; cf. MEYER, *Contes*, Glossaire.
36. Évidemment cette strophe appartient — dans l'original — à la fin du poème.
42. 3. *oue* = *avec*; cf. VISING, *Plainte*, Commentaire au v. 982.
45. 3. *chaunger luy* (= lieu); cf. VISING, *Purgatoire*, p. 64, au v. 385, *Plainte*, au v. 285 etc.
55. 5. *contek* (*contak*) 'combat'; cf. MEYER, *Contes*, Glossaire.
56. 3. *S profre*; de *profrer* (< *porofrir*); cf. *o. c.* p. 166; "profrer lur marchandie".
59. 2. *ruage* primitivement 'rue, quartier'; ici 'mauvaise situation'. A préférer *rirage*, donné par les variantes.
59. 3. *demeigne*, "propre".
61. 3. *S ceo deux motz*; cf. VISING, *Plainte*, Commentaire au v. 106.
61. 4. *R mouz des soz*; cf. ci-dessus 27, 5; *Plainte*, v. 285: *mouz de luiz*.
- 61 b, 1. *religioun* a ici le sens de 'couvent'; cf. VISING, *Plainte*, Commentaire du v. 229.
66. 1. *pour*, 'peur'.
67. 2. *ceo mund*; cf. ci-dessus au v. 61, 3 et ci-dessous au v. 104, 3; cf. *ceo munde* au v. 106 de la *Plainte* (éd. VISING).
67. 4. *R Ki dous* = *Quidez*.
69. 1. *R eschure* 'éviter'; cf. aussi *Contes*, Glossaire.
70. 1. *S unqe* et *R onkes* 'une fois'.
70. 4. *S chief de tour*, 'à la fin'; cf. *Boere*, Commentaire au v. 719.
71. 4. *R Un mot* — *grant*? — manque ici.
- 72—74. Pour la provenance des proverbes, v. p.
75. 2. *tecches* 'qualités': cf. MEYER, *Contes*, p. 122.

- 75, 4. *volage* a ici le sens de 'frivole', 'léger'; cf. TOBLER, *Li proverbe au vilain* 189, 2 (p. 78 et p. 166).
- 77, 2. *justiz* a ici le sens de *juge*, cf. MEYER, *Contes*, Glossaire; VISING, *Deux poèmes*, p. 43.
- 78, 3. *S li leres* (cas sujet) 'le voleur', 'le larron'.
- 79, 2. *curtois*, ici 'libéral', 'généreux'.
- 80 b, 3. *Ke* = Car.
- 84 b, 4. *porture* 'contenance'; cf. MEYER, *Contes*, Glossaire.
- 84 c, 3. *lessen*, c.-à.-d. 'le péché'.
- 86, 1. *fes* 'faix', 'fardeau'; cf. MEYER, *Contes*, p. 104.
- 88, 2. *jangle* (*gangle*) "hâblerie"; cf. *Contes*, Glossaire, et *Plainte*, Glossaire.
- surfetous* "excessif"; cf. *Contes*, Glossaire; VISING, *Deux poèmes*, Comm. v. 253.
- 88 b, 1. *suieue* 'pleine de douceur'.
- 88, 2. *norture* a ici le sens d'éducation'; cf. *Contes*, Glossaire.
- 89, 4. *R quidance* 'supposition'; cf. *Plainte*, Glossaire.
- 89 b, 2. *acoper* "inculper, accuser"; cf. *Contes*, Glossaire.
- 90 b, 2. *issir* = *eissir* 'sortir'.
- 90 c, 3. *lever la menée* 'crier'.
- 91 b, 2. *tenu* 'obligé'.
- 91 b, 3. *desnaturel* 'infidèle'; cf. *Contes*, Glossaire: "desnaturel, dénaturé, qui agit contrairement aux lois naturelles, par conséquent mauvais". Cf. la remarque de M. VISING dans le Commentaire de la *Plainte* au v. 636.
- 93 b, 3. *mazre*; cf. *Contes*, Glossaire, et *Godefroy* à l'art. *madre*.
- 93 d, 2. *nul* 'quelqu'un'.
- 93 f, 4. *reddour* 'sévérité'; cf. *Contes*, Glossaire, et VISING, *Deux poèmes*, p. VII et vv. 87 et 106.
- 93 g, 2. *hese* = *eese* 'facile', 'aisé'.
- 93 g, 3. *aleger* = facilement.
- 94, 2. *soule*, 'rassasiée'. A préférer *fole*.
- 95, 2. *lecherye*, 'libertinage, débauche'; cf. *Contes*, Glossaire.
- 99, 3. *demein* 'propre'; cf. 59, 3.
- 99, 6. *ad sei mesmes* 'qui est maître de soi'.
- 104, 2. *S cautele* 'ruse'; cf. *Contes*, Glossaire; *R cointise* 'vanité, coquetterie'.



## Glossaire <sup>1</sup>.

abeisser *abayser 33 c, 2, 64, 4.	aperceivre <i>prés. ind.</i> aperceit 83, 3 <i>apercevoir.</i>
*abaysement 33 c, 3.	apert 58, 3 <i>ouvert.</i>
*abusion 33 b, 3.	appareiller 12, 2 <i>préparer.</i>
*accusement 93 d, 1.	appropriier 97, 4.
*acoper 89 b, 2 <i>inculper, accuser.</i>	apprendre 49, 2 ( <i>au sens de 'prendre'</i> ), <i>part. pass.</i> apris 1, 8.
acord 31, 4, 97, 1.	arere 89, 4 <i>arrière.</i>
acorder 93, 2, 94, 3.	asaut 68, 3.
adroit 92, 1.	assetz, assetz plus 79, 3, 102, 3 <i>beaucoup.</i>
aduers 13, 1 <i>avare.</i>	auancer 32, 2 <i>vanter.</i>
aduersité 57, 2.	auant; mettre auant 29, 2, <i>faire</i> <i>connaître, révéler.</i>
afermer 49, 4 <i>fixer, jurer.</i>	auenant 27, 5.
*afferant 13 b, 2 <i>convenable.</i>	auenir, auendra 15, 4 auendreit 59, 2.
affiaunce *21 b, 4, 56, 1.	auers 13, 1; <i>cf.</i> aduers.
afforcer *21 b, 3, 68, 1 <i>s'efforcer.</i>	*auisement 20 b, 2 <i>réflexion, idée,</i> <i>projet.</i>
age 90, 1.	auiser 20, 4, 85, 2.
aillours 65, 4.	aumoner 12, 1 <i>qui aime à faire</i> <i>l'aumône.</i>
aleine 47, 1.	aultri 14, 4, 47, 3 <i>autrui.</i>
allegeaunce 65, 4 <i>soulagement.</i>	*autel 33 d, 2 <i>de même.</i>
aller <i>fut.</i> irront 105, 3, <i>prés. subj.</i> vait 27, 6, *voit 27, 8.	aver 25, 1 <i>etc. pr. ind.</i> ad 62, 2, 72, 1, 78, 4, 101, 2 auetz 66, 3, <i>fut.</i> auera 1, 12 auresz 68, 2, <i>impér.</i> eietz 56, 1, 66, 1 <i>pr. subj.</i> eit 64, 1, 64, 2, 80, 4 aiez 61 b, 2
alme 104, 2, 106, 3 aulme 60, 4 <i>âme.</i>	
*amende 105 b, 2.	
amender 44, 4, 46, 3.	
*amenuser 95, 1 <i>diminuer.</i>	
ambedeu 63, 3.	
amer 65, 2, 69, 4 <i>aimer.</i>	
amisté 25, 7 <i>amitié.</i>	
anguisse 57, 2 <i>oppression.</i>	
apendre <i>prés. ind.</i> apent 74, 3 <i>appar-</i> <i>tenir.</i>	

<sup>1</sup> Ce glossaire n'a point la prétention d'être complet; pour les mots ordinaires qui s'y trouvent nous ne citons pas en général toutes les strophes où ils figurent. Cette liste ne se rapporte qu'au ms. *S*; cependant, nous avons cru devoir prendre aussi les mots ou les formes du ms. *R* qui sont d'un intérêt spécial. Ceux-ci sont munis d'un astérisque.

- \*105 d, 3 eient 107, 4 *imparf.*  
*subj.* eust 96, 3, eussent 61, 2.
- baillie 62, 2 *pouvoir, puissance.*  
 bald, *fém.* baude 52, 3. *prêt, disposé.*  
 baron 33 b, 4 *mari.*  
 bas *adv.* 68, 4.  
 beer \*21, 4, 35, 1 *aspirer ardemment, désirer vivement.*  
 belté 63, 4, *beauté.*  
 beneir, *part. pass.* beneit 1, 13 *béni.*  
 benfait. *pl.* \*bensfez 105, 3.  
 bestorner 33 b, 2. 93 e. 2 *détruire, bouleverser.*  
 beuerie 54, 1 *ivrognerie, action de trop boire.*  
 \*bonuré 13 b, 4.  
 \*bouche 102, 4.  
 Boun 108, 1.  
 bref, breue 107, 4.  
 busongn 53, 3 *besoin.*  
 buter 16, 1 *mettre, placer.*
- cas. par cas 55, 8 *par hasard.*  
 caudron 16, 4 *chaudron.*  
 cautele 104, 2 *finesse, ruse.*  
 celi 98, 1, 3 *celui.*  
 celui, celuy 77, 4, 96, 1 etc.  
 ceo 61, 3, 67, 2, 93, 1, 104, 3: cf. Notes, 61, 3: *VISING, Plainte, Note au v. 106.*  
 chacer 59, 4 *chasser.*  
 chalanger 85, 4 *blâmer, poursuivre.*  
 char 80 b, 2 *chair.*  
 \*chastier 105 d, 2.  
 cheeir *pr. ind.* chiet 59, 1, 68, 4  
 cheietz 57, 1, *fut.* chairetz 31, 2 *tomber.*  
 cheitif 33, 1, 92, 1.  
 cheitifté 92, 2 *état misérable.*  
 chescun \*13 b, 4, 46, 4, \*62, 2, \*97, 2  
 iescun 62, 2, 97, 2.  
 chief, a chief de tour 70, 4 *à la fin.*  
 ciller 51, 2 *fouetter.*  
 clamer 65, 1.  
 clergie 1, 8 *clergé.*  
 clore *part. pass.* clos 95, 4.
- cofre 101, 4.  
 \*cointise 104, 2 *sagesse, prudence.*  
 compaignie 62, 1, 87, 4, 94, 1.  
 compaignon 38, 3.  
 conceveir *part. pass.* conceue 106, 4.  
 conquere 51, 3, \*51, 4, 52, 4, 98, 3.  
 conseil (-ail) 29, 2, 4. cunsail 30, 1, 58, 4.  
 contak, \*contek 55, 5 *combat.*  
 contenaunce 56, 2.  
 contrariaunt 27, 2 *opposé, contraire.*  
 conustre (\*conoystre) 75, 1.  
 convenir, *pr. ind.* couent 93, 3, couient 8, 4, \*44 b, 4.  
 corporel 46 b, 1.  
 corps 60, 4 cors 88, 3.  
 court, cource 106, 3.  
 couster 79, 3 *coûter.*  
 \*coueitise 100, 1 *convoitise.*  
 creire *prés. ind.* \*creit 93 e, 3, *impér.* creetz 34, 1.  
 cuider *v.* quider.  
 curteis 31, 1, curtois 79, 2 *généreux.*  
 curtesie 37, 3.  
 custage 53, 4 *coût, dépense.*  
 custume 35, 2, 3.
- damage 59, 1, 71, 4 *dommage.*  
 dame 60, 3.  
 damnedieu 2, 4.  
 dampner 66, 2.  
 daunger 47, 5 *puissance, pouvoir.*  
 dé 76, 1.  
 debruser 51, 4 *briser.*  
 deceite 6, 4.  
 dedein 80, 4.  
 defaire *pr. ind.* \*defet 4, 4.  
 defaute 46 b, 1.  
 degorger 91 c, 3.  
 delit 106, 4, 107, 4, delices 42, 3, 66, 4. *plaisir, joie, délice.*  
 delivre 72, 2, 96, 4 *libre.*  
 demein 99, 3, demeine 102, 2. de-meigne 59, 3 *propre.*  
 demettre, *impér.* demettez 47, 2, *enlever, emporter, faire sortir.*



demorer *prés. ind.* demeort 105, 4,  
*fut.* demorra 46, 4, \*105, 4 *de-*  
*meurer, séjourner.*  
deneer 21, 3 *denier.*  
\*derein 33 d, 4 *dernier.*  
\*derisioun 46 b, 3.  
descharge 72, 2.  
desconu 49, 3 *inconnu.*  
descord 55, 6, 97, 3 *désaccord.*  
desert 23, 3 *mérite.*  
desmarier 52, 2.  
desnaturel 91 b, 3 *infidèle, mauvais,*  
*ingrat.*  
despendre *part. pass.* despendu  
53, 2 *dépenser.*  
despire 36, 4 *mépriser.*  
\*despit 27, 6 *mépris, honte.*  
desplere *pr. ind.* desplet 83, 3,  
*pass. déf.* desplut 82, 4.  
destre 100, 3 *droit.*  
destresse 98, 1.  
destruire *pr. ind.* destrut 95, 1.  
detractour 83, 1 *détracteur.*  
devant que 85, 1 *avant que.*  
devoir *pr. ind.* deit 24, 6, 93 b, 1  
doit 99, 4, deuetz 3, 2, 63, 4,  
84, 1, 91, 2, *imp. subj.* deust  
89 b, 1 deussez 35, 5.  
devenir *pr. ind.* \*deuignez 17, 5.  
deuerie 38, 6, 63, 2 *folie.*  
\*deulier 21, 3.  
dire 106, 2 etc. *pr. ind.* dit 3, 1,  
10, 4, 63, 4. \*dist 3, 1, 42, 4,  
93 e, 3, *fut.* dirra 34, 2, 94, 4,  
*cond.* dirroit 33, 4, *part. pass.*  
71, 1, dire . . . sure 94, 4 *impu-*  
*ter.*  
disor 6, 3 *diseur.*  
dissencion 38, 4.  
docour 73, 2.  
doter 2, 3, 14, 1 *craindre, redouter.*  
doun 86, 2 *don.*  
douner 22, 1, 69, 2 *fut.* durras  
11, 1, 2, 3, durra 102, 3 *donner.*  
\*douz *adj.* 42, 2 *doux.*  
dreit 100, 4.  
dreiture 84, 2 *ce qui est de droit.*

\*durable 12, 4 *ici éternel.*  
durer *fut.* \*durra 105, 2.  
duresce 54, 4, 102, 1 *dureté.*  
dustre 75, 2, \*7 b, 4 *chef, guide.*  
eir 48, 2, 3 *héritier.*  
en (= l'en) 68, 3 *on.*  
embracer 73, 2.  
encheson \*46 b, 4, 97, 1 *cause; (cf.*  
*VISING, Plainte, note au v. 27.)*  
enclin (*enclyn*), 5, 2, 43, 4 *incliné.*  
encloistrer 73, 1.  
encrestre 100, 4, 102, 2 *croître.*  
encontre 58, 2 *contre.*  
\*encurrer 54, 2.  
endite 78, 4.  
enemisté 25, 8, 96, 4.  
\*endonner 102, 3.  
enfance 105 c, 4.  
englué 47 b, 4.  
ennuy 95, 1.  
\*enprocher 25, 5 *approcher.*  
enprompter 25, 5 *emprunter.*  
enquerre *impérat.* enquerrez 93 d, 3  
*rechercher.*  
enramauncer 1, 10 *traduire en fran-*  
*çais.*  
\*enseignement 1, 12.  
ensemble 93, 2, 95, 4.  
entendement 33 c, 4.  
entente 1, 14, 3, 1, \*27, 4, 84 c, 2,  
*pensée, but, intention.*  
entremes 42, 1.  
entremettour 62, 3.  
entrer *cond.* enteroit 90 c, 2.  
\*eschure 69, 1 *éviter.*  
especialté 17, 1, 52, 1 *affection parti-*  
*culière, intimité.*  
\*espeyr 48, 4 *espoir.*  
\*espine 39 b, 1.  
esprone 40, 7 *preuve.*  
estour 67, 4, \*70, 4 *bataille, combat.*  
estre 13, 1 *pr. ind.* est 7, 3, 12, 1  
etc. estes 62, 1, 67, 3 etc. sunt  
67, 1, 87, 1 etc. *fut.* serra 57, 4,  
69, 3, 70, 4, 91, 6 etc. ert 24, 4,  
26, 3, serrez 4, 2, 6, 2 etc. ser

ront 95, 4, *cond.* serreit 58, 1,  
-out 52, 3, -oit 96, 4; *pr. subj.*  
soit 19, 3, 79, 2, 79, 4, soietz  
47, 5 etc. *imp. subj.* fust 3 b, 4,  
7, 4, fusse 59, 3, fussent 61, 1;  
*impér.* soietz 18, 2, 20, 2, 58, 3,  
62, 3, soez 13 b, 1.

\*euré 71, 1 *v.* maluré.

ewe 33 b, 1 *eau.*

ewer 44 b, 1 *comparaison, hésita-*  
*executour* 48, 2. [tion (?)

eyr *v.* eir.

fame 60, 2, *réputation, renommée.*

fei 84, 1.

fere 63, 3, 68, 1 etc. *prés.* funt  
61, 4, *fut.* fretz 50, 5, 51, 3, 53, 3,  
frunt 78, 2, *impér.* facetz 82, 1,  
*part. prés.* fesant 13 b, 1, *part.*  
*passé* fet 82, 2.

fisicien 48, 3, 54, 4.

foitz 19, 4, *fois.*

fol, fool 39, 3, 69, 3, 89, 1.

forein 73, 3 *étranger.*

fors 105, 2 *hors.*

fu 33 b, 1 *feu.*

\*gal 100, 2 '*avoir . . . gal*' *avoir*  
*la palme, l'avantage* (cf. WAL-  
BERG, Deux poèmes inédits p. 83,  
cf. VISING, Purgatoire, note au  
v. 176).

gangle 88, 2, *v.* jangle.

\*gas 31, 3 *moquerie.*

gelous 18, 2, *jaloux.*

gelousie 50, 4.

gesir *prés.* gist 101, 4 (\*101, 3).

\*greignour 86, 1 *plus grand.*

greuaunce 16, 2, 64, 3, 65, 3, 67, 2  
*ennui, détresse.*

greuer 17, 4, 45, 2, 64, 2 *ennuyer,*  
*être pénible.*

\*greuous 53, 4 *pénible.*

grondiller 44, 3 (\*grondeillor) *mur-*  
*murer.*

guerdoun 12, 4 etc. *récompense.*

guerpir 72, 3 *quitter, laisser.*

haier, *v.* haïr.

hair 87, 4 *pr. ind.* haietz 6, 1  
(\*haetz).

hange 63, 1 *haine.*

hastiucesce \*20 b, 1, 98, 2 *hâte,*  
*vivacité, emportement.*

haunter 8, 1, 54, 1.

hese 93 g, 2 *facile, aisé.*

heyr, *v.* eir.

hom 72, 1, 75, 1.

honir, honist 60, 4.

hors, hors de resoun 93 f, 2 *au-*  
*dessus de ses forces.*

hou 3 b, 2 *où.*

hountage 71, 3, 90, 2 etc. *affront,*  
*deshonneur.*

hounte 31, 1, 2, 60, 1, 78, 2, 4.

heure 70, 1 *heure.*

iescun, *v.* chescun.

illeok 37, 4 (\*ilok) *là.*

induccion 97, 3 *suggestion.*

irous 88 b, 1 *colère*

issi 107, 1 *ici.*

issir 90 b, 4 *sortir.*

iustise \*77, 2 *juge.*

iumente 3, 2, 3 b, 4 *jeunesse.*

jangle 88, 2 *hâblerie.*

jangler 89, 3 *hâbler.*

joier 39, 1 *jouir.*

jolif 43, 2.

juer 76, 1.

justiz 77, 2 *juge.*

justiser 9, 4.

kauderon 16, 4 *chaudron.*

lange 59, 3, 60, 1, 87, 2, 3, 88, 4  
*langue.*

larron 90 c, 2.

leal, leaux 78, 4, lele 50, 2, leals  
91 c, 1 *loyal.*

\*lealté 63, 3 *loyauté.*

lecherie 95, 2, 3 *libertinage, dé-*  
*bauche.*



led 38, 2.  
 led 83, 4 *offense*.  
 léger 26, 2, 33 c, 4, de *leger facile-*  
*ment*, *aleger* 93 g, 3.  
 lei 84, 2, 104, 4 *loi*.  
 leres 78, 3 *larron*.  
 lesser 93, 4, 107, 1 etc.  
 lesson 106, 3, 108, 2 *lecture*.  
 leu 46, 4 *lieu*.  
 leuer 90 c, 3.  
 lier 105 c, 3.  
 lioun (\*leoun) 41, 2 *lion*.  
 lire *pr. ind.* lit 1, 11, (\*lyst 1. 13),  
 lisent 107, 3, *imp.* lisetz 36, 1.  
 liu 46, 2, luy 45, 3 *v.* leu.  
 lors 33 b, 2 *alors*.  
 los 51, 3, 92, 3 etc. *louange, ré-*  
*putation*.  
 losengour 6, 4 *flatteur*.  
 \*louer 70, 4.  
 luxure 94, 3.

main 77, 4 mahain 101, 1 *main*.  
 maint 85, 4, 86, 1 meint 59, 1.  
 mal *adj.* 28, 1, 35, 2, 46, 1 etc.;  
*subst.* mauls 60, 3.  
 malfé 68, 2 *Diable*.  
 malice 13, 3, 93 e, 2.  
 malueis 71, 2, 78, 1.  
 maluré 13 b, 3, 71, 1 *infortuné*.  
 maluoilletz 77, 2 *malveillant*.  
 manere 84 b, 3.  
 manger 79, 2.  
 mat 45, 2.  
 maugre 62, 4 *malgré*.  
 maulgre 63, 1 *chagrin, peine*.  
 mazre 93 b, 3 *coupe de "madre",*  
*agate, onyx(?), gobelet(?) v.* Go-  
 defroy.  
 meffere 52, 3, *pr. ind.* meffet 55, 1,  
 64, 1, *pr. subj.* mefface 53, 1  
*pass.* mesfet 7, 1 (\*mesfet *subst.*  
 7 b 1).  
 \*meffeser 77, 2 *malfaiteur*.  
 meins 70, 3, 74, 1 etc.  
 meisné 75, 1, *famille, gens de la*  
*maison*.

meistrier 33 b, 1, 33 b, 4, 99, 3,  
*dominer, dompter*.  
 men 61, 3 *mon*.  
 menee 90 c, 3 *cri, huée; lever la*  
*menee, crier*.  
 moner 80, 1.  
 mentour 91 c, 2 *menteur*.  
 \*menz 70, 3 *moins*.  
 meotz 91, 1, meultz 6, 3, 20, 4,  
 meoltz 18, 3.  
 meutz 70, 4, 76, 1 etc.  
 merci 80, 3 *miséricorde*.  
 merueille 72, 3, 73, 1.  
 mesdire, mesdit 69, 3.  
 meseurous 93 c, 3 *malheureux*.  
 mesjurer 105 c, 2 *mal juger*.  
 mesme 98, 2.  
 meson 105, 1.  
 mesparler 88, 4 *médire*.  
 mestier, saun mestier 55, 7 *inutile-*  
*ment*.  
 mestrie 37, 4 *supériorité, puissance*.  
 mesure 84, 4.  
 mettre 3, 2 etc. *pr. ind.* met 60, 2,  
 mettez 5, 1 *part. pass.* mis 29, 2,  
 89, 4, 100, 3 etc.  
 meurté 39, 4.  
 meysné 93 f, 1 *v.* meisné.  
 moker 17, 5, *se moquer de*.  
 molt 11, 2, 3 etc. *beaucoup; molt*  
*des paroles* 87, 1, mouz \*27, 5,  
 \*61, 4.  
 mostrer 58, 4 etc. *montrer*.  
 mot 22, 2, 61, 1, 3 etc.  
 mound 67, 2, 104, 3.  
 mounter 68, 4.  
 moustier 8, 1 *église*.  
 naistre *part. pass.* nee 70, 1, neetz  
 61, 1.  
 neouf 40, 8 *nouveau* (\*nouve 40, 8).  
 nessaunce 7 b, 2.  
 noise 39 b, 2.  
 nommer 92, 1.  
 norrice 60, 1.  
 norrir 88, 2.

norture 88 b, 1 *nourriture, éducation*.

o = od 55, 4, 7.

obliaunce 40, 3 *oubli*.

od 42, 3, 105, 3 *avec*.

oer 93 d, 1 = oier.

offitz 62, 4.

oier 5, 2 *ouïr*.

oil 105 d, 1 *œil*.

oncore 33 b, 3 *encore*.

onkes 70, 1 *une fois*.

oreisun 108, 3 *prière*.

os 51, 4.

oue 55, 4, 7 = od.

ount, par ount 8, 4, 'par où', 'par quoi', v. *Commentaire*

ourer 4, 1 *agir, travailler*.

\*papelard 69, 4.

paraler 13, 2, 71, 4 *fin*.

parfit 81, 3 *parfait*.

parlaunce 40, 4 *façon de parler*.

parler 83, 1, 89, 1.

parole 71 b, 1.

passer 67, 4.

payer 97, 2 *se payer s'aider*.

peccheour 67, 3 *pêcheur*.

peigne 59, 4, 80, 2, 102, 1 *peine*.

penance 105 c, 3.

penser \*5, 1, 65, 1, 74, 3.

percus 3 b 4 *frappé*.

perdiccioun 7 b, 4.

perdre 77, 1, 92, 4, 93, 3.

perdurable 12, 4.

pert 77, 3 *perte*.

pes 42, 2, 61, 2, 105, 4 *pair*; (cf. *VISING, Purgatoire, p. 11*).

plai 101, 3 *plaie*.

plain 38, 6.

plaindre (pleindre) *pr. ind.* pleint 33, 2, \*pleinent 45, 1, pleignent *impér.* \*105 b, 1.

plenteous 88, 1 *abondant*.

pliaunce 84, 3 *obéissance*.

plusors 60, 2, 61, 4.

poi (poy) 11, 1, 70, 2 etc. *peu*.

poier *prés.* put \*55, 8, poet 28, 2, 55, 8, 73, 2, \*pot 28, 2, poetz 25, 1, 44, 4 etc. *fut.* \*porra 1, 14.

poin 100, 2 *point*.

poour 84 c, 1 *peur*.

porchacer 3 b, 1 *chercher à obtenir*.

porrir 80 b, 2.

port 43, 2 *allure, caractère(?)*.

porture 84 b, 6 *contenance*.

pouer *subst.* 33 c, 1.

pouerté 41, 3 *pauvreté*.

poure, -ere 10, 2, 12, 2, 17, 5 etc. *pauvre*.

pourous 4, 2, 88 b, 2 *qui a peur*.

pot 39 b, 1.

\*poyser 81, 1.

preiser 76, 2 *estimer*.

prelacie 73, 3, 74, 2 *prélature*.

prelat 46 c 3.

premettre 85, 3 *prés. ind.* premettez 85, 1, *part. pass.* premés 86, 2, 4.

prendre 49, 1 *pr. ind.* prent 77, 4, 86, 3, 99, 1, *pr. subj.* prengne 27, 6, preigne 93 g, 3, \*prenge 27, 8, *impér.* prenetz 24, 1.

prest 24, 1, 4 *subst. prêt*.

prest 64, 4, 88, 4 *adj. prêt*.

preu (prou) 1, 12, 63, 1 *profit*.

prier 21, 1.

prier 8, 2 *prière*.

primes 93 d, 3 *d'abord*.

primesauter 20, 2 *primesautier, qui agit sans délibération*.

prisable 70, 2 *estimable*.

prodomme (\*prodonhomme 32, 3) 32, 3, 35, 1 *homme probe et sage*.

\*profist 1, 14.

profrer *pr. ind.* profre 56, 3, 101, 3, *anc. fr. porofrir, offrir*.

\*promes 86, 2, 4.

promettre *subst.* 21 b, 4.

\*proprement 1, 11.

prouerbe \*1, 12, 99, 5 etc.

pue 106, 3 *pp. de paistre*.

\*pus 7, 2 (pys 84 b, 6) *puis*.



queor 29, 3, 30, 2 etc. *cœur*.  
 querre 63, 1 *pr. ind.* quert 5, 3,  
 22, 3 *chercher*.  
 quid 72, 1 *qui*.  
 \*quidance 89, 4 *supposition*.  
 quider 57, 3, 89, 4 etc. *croire*.  
 quise 30, 2 *cuisse*.  
 quite 78, 3 *coi, tranquille*.

ramauncer 1. 10 *v enramauncer*.  
 receveir *pr. ind.* receipt 23, 2, 3,  
 24, 5, 32, 4 etc., *fut.* receuera  
 17, 3, *impér.* receuetz 1, 1, *part.*  
*pass.* receu 19, 4.  
 reconisance 7 b, 1 *aveu*.  
 recourer 44, 2 *trouver*.  
 reddour 93 f, 4 *sévérité*.  
 refaire *pr. ind.* 104, 4 *refund*.  
 refet 64, 3 *fait*.  
 refet 88, 3 '*qui a repris vigueur et*  
*embonpoint*'.  
 reine 60, 3.  
 religioun 61 b, 1 *courent*.  
 remedie 40, 1 *remède*.  
 remissioun 12, 3.  
 reprece 24, 8.  
 reprendre *part. pass.* repris 6, 1.  
 reprouer 50, 3 *reprocher*.  
 resistance 7 b, 3.  
 resoun 3 b, 3.  
 respit 20 b, 4.  
 retrere 3, 3, *pr. ind.* retret 20 b, 2,  
 69, 1, *fut.* retreira 83, 4.  
 retter 54, 3 *accuser*.  
 reueler 89 b, 4 *se révolter, détester*.  
 rire *pr. ind.* rist 93 e, 4, *part. pr.*  
*riaunt*.  
 risee 39, 4.  
 ruage 59, 2; *cf. Commentaire*.

sailir *pr. ind.* saut 20, 1.  
 salvacion 108, 4 *salut*.  
 sauueté 7 b, 2 *salut*.  
 sauuer \*63, 3, 78, 1, 91, 6.  
 saunz 30, 4 etc. saun 66, 3 *sans*.  
 saveir *pr. ind.* set 68, 3, 100, 1,  
 89 b, 3, seet 29, 4, 76, 1, *passé*

*déf.* sout 26, 4, 89, 2 *fut.* saueretz  
 82, 2, *imp. subj.* seust 89, 2.  
 seete 30, 1 *flèche*.  
 seignurie 73, 3.  
 seir 40, 6 *soir*.  
 sein \*41, 1, 48, 4 *sain*.  
 seint 67, 1 *saint*.  
 \*seinteté 69, 2.  
 sen 1, 9, 5, 3, 4, 100, 2.  
 senestre 100, 3 *gauche*.  
 sentence 36, 2 *sens*.  
 sentir, *imp.* sentez 91, 1.  
 seon 65, 2 *sien*.  
 seruir 72, 4, *pr. ind.* sert 27, 5,  
 28, 3.  
 seruitz 81, 4 *service*.  
 seson 105, 2.  
 \*si 2, 3.  
 simple 100, 2.  
 simplesse 104, 1 *simplicité ingénue*.  
 sire 74, 2.  
 \*soccour 17, 6 *secours*.  
 soieur 30, 3, 93 g, 2.  
 soul 99, 4 *seulement*.  
 soul 94, 2 *rassassié*.  
 sordire *pr. subj.* sordie \*40, 1.  
 squerain 84, 3, 99, 4 *supérieur*.  
 soleir *imp. ind.* soliez 47, 6 *avoir*  
*habitude de*.  
 sotie 40, 4 *sottise*.  
 sotil 76, 3 *adroit, rusé*.  
 soer 22, 2.  
 suffrer \*44, 4 *souffrir*.  
 suffrir 28, 2, 44, 3, *pr. ind.* suffre  
 91 c, 4, *pass. déf.* suffrit 92, 2.  
 suget 38, 1.  
 suivre, siwant 34, 4, \*suiant 34, 4.  
 suiuef 88 b, 1 *suave*.  
 surdire 40, 2 (*cf. sordire*).  
 sure 94, 4 *v. dire . . . sure*.  
 surfetous 88, 2 *excessif*.

targer 4, 1, 4 *tarder*.  
 taunt, par taunt 38, 4, *à proportion*.  
 tecche 35, 4, 46, 1, 75, 2 *qualité*.  
 temptacioun 61 b, 2 *tentation*.  
 tenant 33 d, 1 *tenancier*.

tencer 27, 8, 38, 1, 3, 5 *chercher querelle, disputer, importuner.*  
 tencerie 37, 2 *dispute, querelle.*  
 tenir, *pr. ind.* tient 86, 1, tenu 63, 2, 76, 4, 100, 1 *part. pass.*  
 tenant 33 d, 1.  
 tenson 6, 3, 42, 3 *querelle, dispute;* (cf. VISING, Plainte v. 592).  
 tere 63, 4, *cond.* teroit 90 c, 1 *taire.*  
 tolir 73, 4 *ôter.*  
 tost 31, 2, 49, 4.  
 \*toucher 1, 10.  
 toun 24, 4.  
 translater 107, 2 *traduire.*  
 \*trespas 31, 5 *délit.*  
 trouer, treouent 45, 4, troueretz 1, 10, 57, 1, troué 91, 5.  
 trere 47, 1, *pr. ind.* tret 75, 3 *tirer.*  
 tristour 83, 2 *tristesse, affliction.*  
 tut, del tut 96, 2, *tout à fait.*

udiesce 13 b, 3 *oisirété.*  
 unge 70, 1, unkes 92, 2 *jamais.*  
 unt, par. u. 8. 4 *'par suite de quoi'.*  
 \*user 15, 1.

valeir 91, 1, *prés. ind.* vault 6, 3, 41, 1, 8, 74, 1, 98, 1 etc. *cond.*  
 vauldreit 43, 1, *pass. déf.* valut 82, 8.  
 valu 46 c, 1, 2 *prix.*  
 veiller 15, 1, 21, 4.  
 veillesce 3 b, 2 *vieillesse.*  
 vein 80, 8.  
 veir 6, 3, 106, 2, mettre a ueir 40, 5.  
 veisin 55, 1.  
 venir *pr. ind.* vient 71, 3, 96, 1, *pr. subj.* viengne 108, 4.  
 \*ventre 88, 3.  
 ver (veer) 43, 1 *voir.*  
 verge 51, 2.  
 vesture 84 b, 1.  
 viande 84 b, 1.  
 vilain 84, 4.  
 vileinie 37, 1.  
 \*virge 51, 2.  
 \*visicien 54, 4 *médecin.*  
 volage 75, 4, 105 d, 3 *léger. peu modéré.*  
 voyz 71 b, 4 *voir.*

### Additions et corrections.

- P. 2 -- Str. 3 b, v. 2 mettez ? à la fin du vers, au lieu de .  
 • 5 — • 12 R, texte latin, ligne 1, lisez *facit* au lieu de *facti*  
 • 13 — • 27, 28, mettez 28 et 29  
 • 15 — • 32 R, texte latin, lisez *beneficiis* au lieu de *beniciis*  
 • 30 — • 61 b, ligne 3, lisez *deuez esmerueiler*



## Table des matières.

	Page.
Avant-propos .....	III
Introduction .....	V
Sur l'auteur du texte .....	VII
De la provenance des proverbes latins sur lesquels Bozon a composé ses strophes .....	XIV
Les manuscrits .....	XXII
Langue et versification .....	XXX
Texte .....	1
Notes .....	54
Glossaire .....	57
Additions et corrections .....	64
Table strophique.	

---











LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 5.

---

ZUR  
BALTOSLAVISCHEN LAUTGESCHICHTE

VON

SIGURD AGRELL



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

LUND 1921  
HÅKAN OHLSSONS BUCHDRUCKEREI



## **Inhaltverzeichnis.**

	Seite
I. Slavisches <i>rz</i> aus <i>rs</i> nach Zirkumflexbetonung.....	1
II. Zur baltoslavischen Velarisierung der ursprachlichen Palatale .....	21
Wörterverzeichnis .....	46

---

## Abkürzungen für die früheren Schriften des Verfassers.

- Asp&Akt.** = Aspektänderung und Aktionsartbildung beim polnischen Zeitworte. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 4. Nr 2. Lund 1908.
- BLautst.** = Baltoslavische Lautstudien. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 15. Nr 2. Lund und Leipzig 1919.
- Int&Ausl.** = Intonation und Auslaut im Slavischen. Archives d'études orientales publiées par J.-A. Lundell. Vol. 7. Upsala (Lund) 1913.
- Nabl'ud.** = Nabl'udenija nad kolebanijem udarenija v russkom glagolě. Archives d'études orientales publiées par J.-A. Lundell. Upsala (Stockholm) 1917.
- Przedr.** = Przedrostki postaciowe czasowników polskich. Materiały i prace Komisji językowej Akademii Umiejętności w Krakowie. Tom VIII. Kraków 1918.
- SLautst.** = Slavische Lautstudien. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 12. Nr 3. Lund und Leipzig 1917.
- ZErklärGen.** = Zur Erklärung der serbokroatischen Endung -ā beim Genitiv plural. Från Filologiska Föreningen i Lund. Språkliga uppsatser IV (S. 1—18). Lund und Leipzig 1914.
- ZErklärImp.** = Zur Erklärung der slavischen Imperativformen des Typus abg. *věždī*. Studier tillegnade Esaias Tegnér den 13 januari 1918 (S. 532—537). Lund 1918.
- ZSLautl.** = Zur slavischen Lautlehre. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 11. Nr 4. Lund und Leipzig 1915.
- Zwei Beitr.** = Zwei Beiträge zur slavischen Lautgeschichte. Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 14. Nr 32. Lund und Leipzig 1918.
-



# I.

## Slavisches *rz* aus *rs* nach Zirkumflexbetonung.<sup>1</sup>

§ 1. In meinem Aufsatz »Zur Herkunft des slavischen *z*« (Zwei Beitr. 59 ff.) habe ich gezeigt, dass eine Reihe von slavischen Wörtern mit *-z-* sich etymologisch befriedigend erklären lässt unter Voraussetzung eines Lautwandels *-s- > -z-* nach zirkumflexbetontem Vokal: \**glāso-* hat \**glāzo-* ergeben (r. *glaz* 'Auge'), \**bolēsni-* ergab \**bolēzni-* (sl. *bolēzan*, *bolēzni* 'Krankheit'), aus \**prijāsni-* entstand \**prijāzni-* (sl. *prijāzan*) usf.; dagegen blieb das *-s-* nach Akutbetonung tonlos, z. B. \**bāsni-* (sbkr. *bāsmā*, č. *báseň*) etc., sowie auch nach kurzem Iktusvokal. Meine Annahme, dass die Intonation eines vorangehenden Iktusvokals auf den unmittelbar nachfolgenden Sibilanten eine sonorisierende Wirkung ausübte, ist phonetisch schon a priori wahrscheinlicher als die lautphysiologisch schwach motivierte Hypothese Zupitzas (vgl. KZ. XXXVII 398 sowie die Kritik Il'jinskijs in RSl. VI 215 ff.). Die von mir vorgeschlagene Erklärung ist auch von seiten der Fachkritik nicht ohne Anerkennung geblieben<sup>2</sup>. In der vorliegenden Studie werde ich zeigen, dass wir auch in einer

<sup>1</sup> Vorliegenden Aufsatz wie auch die nachfolgende Studie »Zur baltoslavischen Velarisierung der ursprachlichen Palatale« kann nur ein Leser, der meine früheren Arbeiten »Zwei Beiträge zur slavischen Lautgeschichte« und »Baltoslavische Lautstudien« kennt, vollauf verstehen, ich verweise deshalb auf Bd 14 (Nr 32) und Bd 15 (Nr 2) von Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1. Die von mir gebrauchten Abkürzungen stimmen in der Regel mit denjenigen in Bernekers EW. überein.

<sup>2</sup> Vgl. VAN WIJK Museum 27. Jahrg. (Sp. 35), JAGIĆ Arch. XXXVII 532 und BROCH Handlingar angående professuren i slaviska språk vid Uppsala Universitet (1920) S. 92.

ganzen Reihe von Fällen nach zirkumflexbetontem *r* ein *z* vorfinden, welches auf idg. *s* zurückzuführen ist.

In der Regel ist, wie bekannt, ursprachliches *rs* zu slav. *rch* geworden, woraus später natürlich kein *rz* hervorgehen konnte. Unter gewissen Bedingungen muss demnach idg. *rs* beharrt haben. Die Ursache dazu kann zweifach sein: 1) ein Verschlusslaut kann zwischen *r* und *s* gestanden haben, vgl. z. B. lit. *gaĩsas*, nicht *\*garszas*, weil ein *t* einst zwischen *r* und *s* gestanden hat, oder 2) ein nachfolgender Laut kann den Übergang von *s* zu einem *š*-Laut (woraus *ch*) verhindert haben, vgl. z. B. die neutralisierende Wirkung eines nachfolgenden *r* im Altindischen auf die Phoneme *us*, *is* (Gen. *usráh* neben Vok. *uřar* 'Morgenröte', *támisrā* 'Finsternis', neben *támiřicī* f. 'betäubend, ermattend'). Wie ich zeigen werde, haben wir für das Frühurslavische zwei genaue Parallelen zu den oben gegebenen Beispielen anzunehmen: 1) ein zwischenstehender Konsonant hat *r* + *s* vor dem Wandel in *rš* (woraus *rch*) geschützt, 2) ein nachfolgender Laut hat es bewirkt, dass ein unmittelbar vorangehendes *s* nach *r* beharrte oder nur sehr wenig nach *š* hin verschoben wurde. Die Mehrzahl meiner Belege gehören zur zweiten Kategorie, und ich beschäftige mich deshalb zuerst mit solchen Wörtern.

§ 2. Wie im Frühurslavischen in dem Phonem *řsr* sich *u* und *r* neutralisiert haben, und kein *uchr* entstanden ist, hat sich auch in dem Phonem *rsũ* das *s* nicht in *š*, später *ch*, verwandelt. Analog mit dem Beharren des *s* in slav. *bystrz* aus idg. *\*bhūs-ro-* (s. Berneker EW. I 113) und *ustra* aus idg. *\*āus-rā* (abg. *za ustra*, ap. *juřzenka*, s. unten § 6, 2) ist das Beharren des *s* in frühurslav. *\*dřsu-* etc. (vgl. weiter unten). Hier ist aber, weil das *r* Zirkumflexbetonung hatte und energisch tremuliert wurde, der unmittelbar nachfolgende Sibilant tönend geworden. Dasselbe hat auch in dem Phonem *řsr* stattgefunden, wenn es mit Zirkumflexbetonung verbunden war: in *\*bhūs-ro-* und *\*āus-rā-* liegt ursprachliche Akutbetonung vor (sbkr. *bīstar*, *ūt̃ro*), aus *\*poũs-r̃* aber entstand *\*poũzř* (s. § 6, 1). Dass eben ein *r* (nicht *l*, *m* oder *n*) dieselbe Wirkung wie ein Vokal auf nachfolgendes *s* ausübte, erklärt sich aus der grossen Klangstärke des Tremulanten.

Für den Lautwandel *řs* > *řz* habe ich neun Belege gefunden, wo ein nachfolgendes frühurslavisches *u* (*u*) sicher zu konstatieren oder mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist:



1. Abg. *dr̥z̥z̥* etc.

Abg. *dr̥z̥z̥* 'θρασύς, τολμηρός, kühn, verwegen', r. *dérzkij* 'kühn, vermessen, frech', bg. *dr̥z̥vam* 'wage, erkühne mich', sl. *d̥r̥z̥* 'frech', *d̥r̥z̥an* 'kühn, verwegen', *d̥r̥znem*, *d̥r̥zniti* 'sich erkühnen, wagen', č. *dr̥z̥ý* 'dreist, verwegen', ač. *dr̥zký* 'zügellos', p. *dziarski* 'kühn, mutig, rasch', ap. *darski* etc. verknüpft man gewiss am besten (s. Berneker EW. I 257) mit ai. *dh̥r̥sn̥óti*, *dh̥ar̥sati* 'wagt', *dh̥r̥sn̥úh* 'kühn', apers. *darš-* 'wagen, sich getrauen', gr. θρασύς 'dreist', got. *ga-dars* 'wage', *ga-daúr̥san* 'wagen', lit. *dr̥sù* 'wage', *dr̥sùs* 'dreist' etc. Ohne Zweifel liegt hier ein alter *u*-Stamm vor, dafür sprechen gr. θρασύς, lit. *dr̥sùs*, ai. *dh̥r̥sn̥úh* sowie ač. *dr̥zký* (adjektivische *u*-Stämme werden bekanntlich im Slavischen durch *-zk̥z̥*-Bildungen reflektiert). Die ursprüngliche Intonation der Stammsilbe muss zirkumflexal gewesen sein: sl. *ṝ* in *d̥r̥z̥*, *d̥r̥znem* stimmt mit ai. *r̄* in *dh̥r̥sn̥úh* und gr. *ρ̄α* in θρασύς. Infolge der neutralisierenden Wirkung des nachfolgenden *u* auf das nach dem *r̄* stehende *s* hat dies sich in frühurslav. *\*d̥r̥su-* nicht zum *š*-Laut entwickelt, sondern ist unverändert oder fast unverändert geblieben. Dann ist nach der am Ende kräftig steigenden Zirkumflexbetonung das *-s-* stimmhaft geworden: *\*d̥r̥su-* wurde *\*d̥r̥zu-*, wo das *z* infolge des vorangehenden *r̄* von einem normalen *z* bezüglich der Artikulationsstelle nur wenig verschieden war (vgl. unten S. 6). Wie ich in § 3 genauer ausführen werde, beharrte im Frühurslavischen das *s* nach *i* und *r̄* auch in der Konsonantengruppe *-sn-*; somit ist auch das *z* in dem Verbum *\*d̥r̥zn̥óti* (sl. *d̥r̥znem* etc.) lautregelmässig entstanden. In *\*d̥r̥zati* kann es dann analogisch hineingekommen sein, wahrscheinlich ist aber slav. *\*d̥r̥zati* eine Neubildung statt ursprüngl. *\*d̥r̥zuati* (vgl. bg. *dr̥z̥vam*).

2. Sl. *tr̥z̥ək*.

Sl. *tr̥z̥ək* 'geizig' stimmt semasiologisch und formantisch — das *k*-Suffix deutet auf einen alten *u*-Stamm — ganz mit ai. *tr̥s̥úh* 'gierig, lechzend' überein. Die ursprachliche Grundbedeutung muss 'trocken' > 'durstig, lüstern' gewesen sein (vgl. ai. *tr̥ṣṭá-* 'rauh, heiser', *tr̥ṣṇā* 'Durst', weiter unter 3). Die ursprüngliche Intonation des *r̄* in urslav. *\*tr̥z̥ə-* < *\*tr̥su-* muss zirkum-



flexal gewesen sein, vgl. *r* im Altindischen; bezüglich des Betonungsreflexes verhält sich sl. *tr̥zak* zu einem verlorenen sl. *\*tr̥z* (< *\*tr̥zə*) wie sl. *dr̥zan* zu *dr̥z* (vgl. oben). Soviel ich weiss, gibt es in den übrigen Slavinen keine Reflexe von urslav. *\*tr̥zə* (< idg. *\*tr̥su-*), das Slovenische ist hier wie in so vielen anderen Fällen konservativ in seinem Wortschatz. Von dem vollstufigen *\*tersu-* gibt es aber überall im Slavischen Reflexe:

### 3. Abg. *tr̥zuvz* etc.

Abg. *tr̥zuvz*, r. dial. *ter̥ózyj* (schriftsprachl. *tr̥ézyj*) 'nüchtern', p. *trzeźwy*, ns. *trjozby*, *trjozwy* (alte Belege), os. *str[j]óšby*, č. *střízlivý*, sl. *tr̥zav*, *tr̥zak* etc., sbkr. *trijèzan*, bg. *tr̥éz[v]en* hat, wie bekannt, Potebuja (K ist. zvuk. I 168, III 11 f.) mit ai. *t̥šyati* 'durstet' etymologisch verknüpft und als ursprüngliche Bedeutung 'noch durstend' angenommen. Semasiologisch ist diese Zusammenstellung ja sehr ansprechend — als Grundbedeutung hat man allerdings eher 'trocken', vgl. oben unter 2, anzusetzen — und phonetisch lässt sich *\*terzu-* aus *\*teřsu-* gemäss meiner Lautregel erklären. Die ursprüngliche Intonation (zirkumflexal, nicht akutal) ist in wr. *cvérez*, sbkr. *trijèzan*, sl. *tr̥èznik*, *tr̥zuvôst* reflektiert; r. dial. *ter̥ózyj* verhält sich zu wr. *cvérez* etc. (urslav. *\*teřzvo-*) wie r. *šdoróvyj* zu *zdórovo*, r. dial. *molódyj*: *mólod* etc., d. h. in der attributiven Form des Adjektivs hat infolge des Zusammentreffens der nominalen Endung mit dem zugefügten pronominalen Element eine Intonationsänderung (Metatonie) stattgefunden<sup>1</sup>. Die sporadischen Nebenformen mit *tv-* im Anlaut sind natürlich sekundär entstanden: r. dial. *tver̥ózyj* etc. kann nicht einen urslavischen Ansatz *\*tverzo-* wahrscheinlich machen. Torbiörnssons Zusammenstellung LM. II 88 mit lit. *tvarkùs* 'ordentlich' etc. ist weder formell noch semasiologisch ansprechend.

### 4. Abg. *br̥zvo* etc.

Abg. *br̥zvo* (Supr. 125, 25) Adv. 'schnell', r. *bórzyj* 'schnell, rasch' (von Pferden), *borzój* ds. (von Hunden), bg. *b̥az̥* 'schnell,

<sup>1</sup> Ich habe mehrmals in Int&Ausl. solche Änderungen in der attributiven Form der Adjektiva gestreift, später haben BELIĆ Južnosl. fl. I 38 ff., ROZWADOWSKI EncPol. II 324, LEHR-SPŁAWIŃSKI Prace Kom. Jęz. Nr. 3, VAN WIJK RSl. IX 78 ff. diese verwickelte Frage behandelt.



geschwind', sbkr. *břz* 'schnell', sl. *břz* 'schnell, hurtig', *břzak* 'hurtig', č. *brzy* 'schnell', *brzký* 'schnell, baldig, ungestüm', p. *bardzo* 'sehr', auch dial. 'schnell, geschwind' führt Berneker EW. I 110 auf idg. *\*bhrysos* (schwachstufig zur Wurzel *\*bhers-* 'hasten, eilen') zurück, wozu lat. *festinare* 'eilen', ir. *bras* 'schnell, flink, hurtig' gehören. Wegen des Nebeneinanderseins von sbkr. *břgo* 'schnell' und *břzo* ds., bg. *bărzo* und *bărgo* ds. habe ich r. *bórzyj* etc. (vgl. BLautst. 38 f.) auf idg. *\*bhrygh-* zurückführen wollen. Dafür können sehr gute semasiologische Parallelen angeführt werden, vgl. besonders die semasiologische Studie Peterssons in Zwei sprachl. Aufsätze 62 ff. (mhd. *balde* 'schnell': ahd. *baldo* 'kühn', aschw. *balder* 'tüchtig, mächtig'; ai. *tūyam* Adv. 'eilig': *tūya-* 'kräftig' etc.). Ich glaube auch, dass sbkr. *břgo* und bg. *bărgo* eben aus *\*bhrygho-* zu erklären sind: zirkumflexbetontes *γ* (sowie *er, or*) hat im Urslavischen nachfolgendes *ǵ[h]* velarisiert, s. BLautst. 37 ff., vgl. noch im folgenden unter 7). Dagegen bin ich nunmehr der Ansicht, dass wir in r. *bórzyj* etc. den Reflex eines ursprachlichen Adj. *\*bhřsus* zu sehen haben. Im Altrussischen findet sich ein Adv. *borozdo* = *borzo* (Sreznevskij Mat. I 153), und dies kann m. E. nicht von lit. *burzdūs* 'rührig' getrennt werden. Demnach ist der Ansatz eines urslavischen adjektivischen *u*-Stammes *\*břzdus*: *\*břzus* (< *\*b[h]řsus*) höchst plausibel, dafür sprechen auch sl. *břzak* und č. *brzký* (vgl. die Bemerkung bei ač. *drzký* oben). Wie sbkr. *břz*, *břzo* (*břzo*) etc. zeigt, haben wir zirkumflexale Intonation anzusetzen, dafür spricht auch sl. *břzōst*, *břzina* etc.; sl. *břz* neben *břza* (das auf *\*břzá* zurückgehen kann) muss irgendwie sekundär seine Kürze erhalten haben.

##### 5. R. *verzila* etc.

Zusammenhang von r. *verzila* 'langer Tölpel, ein grosser plumper Mensch', *verzilo* 'ein lang aufgeschossener Bursche', auch 'Hopfenstange, Bohnenstange', und r. *verch* 'das Obere, der Scheitel' etc. hat schon Gor'ajev vermutet (vgl. Preobraženskij ES. 75). Dass ursprachlich ein Wechsel von *\*uřso-* (*o*-Stamm) und *\*uřsu-* (*u*-Stamm) stattgefunden hat, ist auf Grund von lit. *virszūs*, Akk. *viřszų*, r. Lok. (na) *verchū* etc. neben klr. Lok. pl. *virśich* (Arch. VIII 244) < urslav. *\*vřsěchz* (< *-oisu*), dalm. Ortsnamen *Vrsi* etc. anzunehmen. Frühurslavisch muss einst ein Akk. *\*uřzum* ent-



standen sein mit -z- aus -s- nach Zirkumflexbetonung (vgl. lit. *viřszu*, sbkr. *vřch* etc.), die Genitiv- und Lokativformen *\*uřchous* und *\*uřchou* haben aber in dem Paradigma dominiert — das Wort wurde natürlich vorwiegend in lokalen Ausdrücken gebraucht — und die stark abweichende Form *\*uřzum* hat sich nicht neben *\*uřchom* etc. (o-Stamm) und den Lokalkasus des u-Stammes erhalten können. Dagegen kann das Phonem *\*uřzũ* sich in einer Ableitung behauptet haben. R. *verzilo* kann sehr wohl auf *\*uřzũlo* zurückgehen (erst durch die Saussure-Fortunatovsche Akzentverschiebung bekam das Suffix die Betonung). Jetzt finden wir zwar nicht r. -ylo, sondern -ilo. Ein Suffixaustausch ist allerdings hier denkbar: das überaus gewöhnliche -ilo kann das ganz seltene -ylo verdrängt haben. Es ist aber auch möglich, dass frühurslav. *\*uřzũlo* sich direkt zu *\*vřzũlo* entwickelt hat. Wie ich nämlich unten weiter ausführen werde, muss man annehmen, dass frühurslavisches s (später auch z) nach einem r nicht ganz so wie sonst artikuliert wurde: der Sibilant muss durch das r ein wenig nach oben verschoben worden sein, es war ein Laut zwischen s und š (vielleicht gleich dem heutigen polnischen ś). In den jetzigen Dialekten ist das nach Zirkumflexbetonung entstandene z (=ž) auf einigen Sprachgebieten mit gewöhnlichem hartem z zusammengefallen, auf anderen aber wird es durch mouilliertes z reflektiert, z. B. in p. *trzeźwy*, worüber weiter S. 10). Es ist demnach denkbar, dass r. *verzilo* aus *\*veržỹlo* entstanden ist. Ein Reflex davon dürfte auch in bg. *vřzĩlĩa* (dial.) 'Langbaum, Heubaum' vorliegen, das mit r. *verzilo* = 'Hopfenstange, Bohnenstange' zu verbinden ist. Zur semasiologischen Entwicklung vgl. r. *verócha* 'lange, dünne Stange, Dachlatte' zu r. *verch* etc.

#### 6. Kslav. *z p b r z* etc.

Das slavische Wort für 'Visent (Bos bison)' kslav. *z p b r z*, *z p b r z*, r. und klr. *zubr* (r. auch *zubrĩ*), sl. *zôbar*, č. *zubr*, ap. *zqbrz*, os. *zubr* wurde bisher etymologisch nicht einleuchtend erklärt. Es ist lange ein rätselhaftes Wort gewesen, dessen lautliches Verhältnis zu lett. *sumbrs* und lit. *stumbras* ds. unklar war. Ein interessanter Deutungsversuch ist zwar neuerdings von Herbert Petersson gemacht worden in dem soeben erschienenen grossen



Werke »Studien über die indogermanische Heteroklisie«<sup>1</sup> (S. 39 ff.). Er führt slav. *zobrъ* auf idg. \**gombros* zurück und verknüpft es mit ai. *jambāla-* m. 'Sumpf, Schlamm'; die Büffeltiere halten sich gern in Sümpfen auf, und ein Name nach dieser Gewohnheit könnte plausibel sein. Diese Etymologie gibt aber keine Hilfe zur Erklärung gewisser lautlicher Tatsachen. Idg. *ǵ* hätte ja lett. *š* (= *s*) ergeben müssen, nicht *s*, und das *i-* in r. (sibir.) *ižubr* 'Edelhirsch (*Cervus elaphus*)', das von r. *zubr* etc. nicht getrennt werden kann, bekommt keine Erklärung. Wie wir sehen werden, kann der Ansatz eines anderen ursprachlichen Grundwortes sowohl das lett. *s-* wie das rätselhafte r. *i-* phonetisch erklären und eine semasiologisch noch mehr ansprechende Deutung dieses Tiernamens geben. Ich führe r. *ižubr* und kslav. *zobrъ*, r. *zubr* etc. zunächst auf \**ǵzobrъ* zurück, vgl. die Entwicklung von \**ǵgrati* einerseits zu p. *gráč*, č. *hrditi* etc. und andererseits zu r. *igrát*, sbkr. *igrati* etc. Durch Annahme von Dissimilation in einer Lautfolge *r + r* ist weiter \**ǵzobrъ* aus \**ǵrzobrъ* zu erklären.

Eine derartige Dissimilation ist im Slavischen nichts seltenes, vgl. z. B. p. *kaczmarz* < *karczmarz*, *kuśnierz* < *kursznierz*, *Tatry* < \**Tartry*, *chabry* < \**charbry*, *masztalerz* < \**marsztalerz* etc. (vgl. EncPol. II 417). Dass dieselbe Dissimilationstendenz auch in der urslavischen Sprachperiode wirksam war, kann durch eine ganze Reihe von Beispielen gezeigt werden:

a) r. *kočergá* 'Ofenkrücke', klr. *kočérha* ds., p. *koczarga* ds. und das Verbum r. *kočúrit'sa* 'sich krümmen, Gesichter schneiden' (eine Wortgruppe, die Berneker EW. I 536 als 'dunkel' bezeichnet) führe ich auf \**korčbr-*, \**korčur-* zurück, wo das erste *r* infolge Dissimilation verloren ging; die Wörter lassen sich, wenn man mit einem solchen Wegfall eines *r* rechnet, befriedigend mit kslav. *sz-krščiti* 'contrahere', r. *kórcit* 'krampfhaft zusammenziehen, krümmen' etc. verbinden; urslav. \**korčrga* (> r. *kočergá*, p. *koczarga*) hat somit ursprünglich 'Haken, Krümmung' bedeutet, vgl. nhd. *Krücke* zu aisl. *krókr* 'Haken, Krümmung' (Kluge EW.).

b) r. *ikrá* 'Wade', bg. *íkra*, slk. *ikra*, p. dial. *ikra* ds. und lett. *ikrs* 'Wade', apr. *ikrai* (»ycroy») 'Waden' lassen sich mit ir. *orca* 'Wade' (vgl. Pedersen VglGr. I 188) auch phonetisch sehr gut verknüpfen, wenn wir urslav. \**ǵrkra*, urbalt. \**irkras* als

<sup>1</sup> Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund. I. (Lund 1921).



Grundformen aufstellen. Ein Schwund des ersten *r* in einem Worte mit zwei *r* ist also auch im Baltischen zu konstatieren, im folgenden werde ich noch einige solche Beispiele geben (vgl. S. 9 und S. 43).

c) r.-ksl. *choměstorz* 'ein Tier, wohl Hamster' ist bisher ein unerklärtes Wort gewesen. Ich sehe darin einen Reflex von ursprünglichem *\*chormě-storz*; der erste Teil des Wortes dürfte eine Lokativform von *\*chormo-* sein (> abg. *chramz* 'Haus, οἶκος, οἰκία', sl. *hrām* 'Gebäude, Wohnhaus; Zimmer, Kammer', dial. 'Weingartenhaus; Keller; Speisekammer' etc.); der zweite Teil *-storz* muss mit lit. *staras* 'Hamster' identisch sein, mit Herbert Petersson (mündliche Mitteilung) verknüpfe ich hiermit gr. *στεπέω* 'berauben'. Die ursprüngliche Bedeutung von *\*chorměstorz* wäre demnach etwa 'Hausdieb' gewesen. R. *chom'ák* 'Hamster', klr. *chomýk*, dial. *chomá* ds., p. *chomik* ds. lassen sich als junge Kurznamen erklären.

d) für sbkr.-kslav. *čeparogb* 'Kralle', sbkr. *čăpōrci* 'Klauen', č. *čpár* (neben *spár*) 'Klaue', os. *spara*, ns. *špara* 'Klaue' ist bisher keine einleuchtende Erklärung gegeben worden. Berneker EW. I 169 vermutet fragend Zusammenhang mit *cěpiti*, was ich unter Hinweis auf Zwei Beitr. 16 ablehne (*cěp-* < *\*kaip-* < *\*kaip-*). Auch die Deutung Peterssons in Stud. ũ. d. idg. Heteroklisie 76 (*\*kēpōr* zur Wz. *\*kep-*, *\*kop-* 'krümmen, biegen') überzeugt mich nicht. Ich finde es viel wahrscheinlicher, dass urslav. *\*čeparz* durch Dissimilation des ersten *r* aus älterem *\*čbrparz* entstanden ist, und verbinde das Wort mit slav. *\*čbrpō*, idg. Wurzel *\*[s]kerp-* 'abschneiden', auf welche ai. *kypāṇah* 'Schwert', gr. *κρῶπιον* 'Sichel', lit. *kerpù* 'schneide mit der Scheere, schneide ab', r. dial. *čerp* 'Sichel' zurückzuführen sind.

e) urslav. *\*kənorzə* (> ar. *knorozə* 'Eber' etc.) erklärt Berneker EW. I 664 aus *\*kərnorzə* und sieht darin ein Kompositum von *\*kərno-* 'verstümmelt' und *\*orzb*, *\*rzb* 'Hode'. Dass hier eine Dissimilation stattgefunden hat, muss man annehmen, mag man auch das Wort anders deuten als Berneker, vgl. unten Artikel 8.

f) urslav. *\*esetrz* (> r. *osótr* 'Stör' etc.) führe ich mit lit. *erszkétras* ds. etc. auf idg. *\*ersk[h]ětro-* zurück, vgl. darüber ausführlich in II § 4, wo die baltische Velarisierung von *ĥ* in *sĥ* nach *i*, *r*, *k* behandelt wird.



Die Beispiele für eine urslavische Dissimilation in Wörtern mit zwei *r* sind so zahlreich, dass dieser Prozess fast als regelmässig betrachtet werden kann. In den Fällen, wo sich zwei *r* neben einander behauptet haben, dürften besondere Faktoren gewirkt haben. In *\*korkorati* (> p. *krokorać* 'gackern', č. *krákorati* ds. etc., s. Berneker EW. I 571) liegt eine onomatopoetische Bildung vor. Neben p. *krokorzyć się* kommt übrigens auch *kokorzyć się* 'gackern' vor. Es hat somit einst eine Dissimilation stattgefunden, die aber infolge onomatopoetischer Rücksicht nicht völlig durchgeführt worden ist. In urslav. *\*gornostarъ* hat sich wahrscheinlich das erste *r* erhalten infolge Einwirkung von seiten des noch nicht ausgestorbenen Grundwortes *\*gorno-* (vgl. BLautst. 42 f.). Deshalb ist hier nicht wie sonst eine regressive, sondern eine progressive Dissimilation eingetreten: r. *gornostáj* und ar. *gornostalъ* (statt *\*gornostarъ*), ač. *hranostaj* etc. Eine gewisse phonetische Rolle dürfte auch der Umstand gespielt haben, dass in *\*korkoriti* und *\*gornostarъ* nicht ganz identische *r*-Laute wohl schon urslavisch sich befunden haben: ein hartes *r* konnte sich natürlich neben einem weichen *r* leichter behaupten als in der Nähe eines nachfolgenden ganz gleich artikulierten *r*.

Demnach ist es keine kühne Annahme, wenn wir r. *zubr* etc. auf frühurslav. *\*iřzumbros* zurückführen mit *iř* (später *ъr*) aus idg. *ṛ* und *um* (später *ρ*) aus *u*-farbigem *m*. Das slavische Wort für 'Visent (Auerochs)' lässt sich also mit ai. *ṛṣabháh* 'Stier' auf spätidg. *\*ṛsm̐bhos*, *\*ṛsm̐bhros*<sup>1</sup> zurückführen. Das frühurslavische Wort hat den Iktus auf der ersten Silbe gehabt<sup>2</sup>. Neben der idg. Wurzel *\*ers-* 'giessen, fliessen' steht, wie bekannt, die Variante *\*uers-* mit derselben Bedeutung: ai. *árṣati* 'fließt': *várṣati* 'regnet' etc. und *ṛṣabháh* : *vṛṣabháh* 'Stier'. Apr. *visambris* (geschrieben *»wissambrs«*) 'Bos primigenius' lässt sich, weil auch im Baltischen Dissimilation in den Wörtern mit zwei *r* nachzuweisen ist (vgl. apr. *esketres* : lit. *erszkétras*, s. II § 4, 6), auf *\*vir-*

<sup>1</sup> Über die Suffixbildung vgl. S. 43 Fussn. 3.

<sup>2</sup> Oder noch wahrscheinlicher: proparoxytoner Akzent kann mit oxytonem in dem Paradigma gewechselt haben (vgl. im litauischen Betonungssystem *eĩžilas* : *eržilaĩ* etc.). Als *iř* zu *ъr* wurde, hat diese Silbe den Iktus verloren.



*sambris* zurückführen: es ist also fast identisch mit ai. *vr̥ṣabhāh* 'Stier', zeigt nur wie das slavische Reimwort eine *r*-Erweiterung und den Reflex von idg. *om* statt *m* (wenn nicht in »*wissambrs*«, eine ungenaue Schreibung vorliegt). Lett. *sumbrs* hat entweder *i[r]*- oder *vi[r]*- verloren, es zeigt in Übereinstimmung mit frühurslav. *\*iřzumbros* und ai. *[v]r̥ṣabhāh* den Reflex von *m* sonans und zwar wie im Urslavischen mit *u*-Färbung. Lit. *stuṁbras* hat wahrscheinlich *st* statt *sz* (= lett. *s*) durch Anlehnung an einen anderen Wortstamm erhalten. Petersson aaO. 40 denkt an ein mit *stémbti* zusammenhängendes Adjektiv *\*stumbras* etwa 'stark, fest, stämmig'. Zur zirkumflexalen Intonation der Wurzeln *\*ers-*, *\*uers-* vgl. lit. *veřszis* 'Kalb'. Wie ich schon oben angedeutet habe, hat man damit zu rechnen, dass in dem frühurslavischen Phonem *řsũ* der Sibilant nicht ganz wie ein normales *s* artikuliert wurde; das *s* (später *z*) muss infolge des vorangehenden *r* ein wenig nach oben verschoben worden sein, da aber *u* nachfolgte, ist es nicht in einen labialisierten *š*-Laut übergegangen (woraus später *ch*). Wir haben es wohl hier mit einer dissimilatorischen Tendenz zu tun: die labiale Anfangsartikulation des *u*-Vokals hat keine Labialisierung des vorangehenden Sibilanten geduldet, deshalb entstand nur eine kleine Verschiebung der Artikulationsstelle: *s* wurde *ś*, woraus später *ž* (etwa ein schwach mouilliertes *z*). Dieses *ž* konnte dann mit gewöhnlichem *z* (aus *ǵ[h]* sowie aus *-s-* nach Zirkumflexvokal) zusammenfallen, aber in gewissen Fällen hat es sich auf einigen Sprachgebieten noch als mouilliertes *z* bewahrt; so erklären sich p. *trzeźwy*, r. *veržilo*, r. *ižubr* (p. *žubr* stammt wohl aus einem altwestrussischen Dialekt mit *ž-* aus *ž-*). Auch die Aussprache des *er* in r. *dérzkij* (*dér-* nicht *d'ór-*) deutet auf eine frühere weiche Artikulation von *z* in *\*derz-*. Wahrscheinlich hat sich das schwachmouillierte *z* dialektisch nur nach *i*-farbigem *r* behauptet. In den vier Fällen, wo wir Spuren davon konstatieren können, geht das vorangehende Phonem auf *er* oder weiches *r* zurück: urslav. *\*terz-*, *\*vbrz-*, *\*brz-*, *\*dbrz-*; in r. *bórzyj* etc. und vielleicht auch sl. *tržak* hat man es auf hartes *r* (urslav. *ǝr*) zurückzuführen. In folgenden zwei Wörtern liegt ein urslavisches *or* (woraus *oro*, *ra*, *ro*) vor:



7. R. *póroz* etc.

Die alte Zusammenstellung von kslav. *prazs* 'aries', r. *póroz* etc. mit ahd. *far* 'Stier' (s. Miklosich EW. 260) ist aus semantischem Gesichtspunkte sehr ansprechend. R. *póroz* bedeutet 'unverschnittener Eber, Stier', r. *porozováť* 'coire', sl. *prâz* 'unverschnittener Schafbock, der Widder', sbkr. *prâz* ds. (»ovan neujalovljen«). Im Urindogermanischen hat es neben \**ers-*, \**ors-* und \**uers-*, \**uors-* eine laut- und sinnverwandte Wurzel \**pers-*, \**pors-* gegeben, vgl. ai. *pârṣati* (im Dhātupāṭha), aisl. *fors* 'Stromschnelle, Wasserfall' etc. (urgerm. \**fursa-*). Das slavische Wort für 'unverschnittenen Eber, Stier etc.' ist nach dieser etymologischen Deutung bedeutungsgenetisch ganz parallel mit ai. *ṛṣabháh* 'Stier', *vrṣabháh* ds. < 'Befeuchter' aufzufassen. Unter Annahme, dass wir es mit einem ursprünglichen *u*-Stamme zu tun haben, lässt sich das slavische Wort auf idg. \**porsu-* zurückführen, das sich frühurslavisch infolge der Zirkumflexbetonung (reflektiert durch r. *óro*, sl.-sbkr. *râ*) zu \**pořsu-* entwickelt hat. Fast alle Tiernamen, die in der Ursprache *u*-Stämme waren, sind im Slavischen *o*-Stämme geworden, nur im Westslavischen, wo das entsprechende Wort für r. *póroz* etc. fehlt, finden wir noch p. *wól*, G. *wolu* neben *wól*, G. *wola*. Die slavische Deklination spricht somit allerdings nicht gegen die Annahme eines ursprachlichen *u*-Stammes. Das slavische Wort muss aber, wenn sein *-z-* aus *-s-* entstanden ist, mit urgerm. \**farsa[n]*, f. \**farsnī* zusammengehören (nhd. *Farre*, *Färse* etc., s. Fick III, 235). Somit liegt wohl eine ursprachliche heteroklitische Wortbildung vor, deren Nominativform \**porsu* im Slavischen reflektiert ist, und deren oblique Kasus, G. \**porsnēs* etc., in die urgermanische *n*-Flexion aufgegangen sind. Bezüglich des Wechsels von *u*-Stamm mit *n*-Stamm etc. vgl. Herbert Petersson Stud. ū. d. idg. Heteroklisie, z. B. I § 3. Die Annahme Uhlenbecks PBB. XXII 199, dass slav. \**porz-* auf idg. \**porĝ-* zurückgehe, hat keine Stütze, denn ndl. *varken* 'Schwein' ist aus \**farh-ken* entstanden (vgl. Fick I, 480). Wir haben es nicht nötig mit Brugmann Grdr. I, 630 einen ursprachlichen Wechsel \**porko-* : \**porĝo-* anzusetzen. Wie ich BLautst. I § 13 gezeigt habe, geht im Urslavischen vor hartem Vokal das Phonem *řĝ[h]* in *řg* über: aus \**bheřĝho-* entstand urslav. \**beřgo-*, r. *béreg* etc. (gegenüber ai.



*brhánt-* 'hoch', arm. *barjr* ds. etc.), abg. *brěgo*, *brěšti* etc. entspricht ai. *br̥nhati*, *br̥hati* 'kräftigt, stärkt, macht fest' usw.

### 8. Ar. *knorožs* etc.

Ar. *knorožs* 'Eber', klr. *knóroz* (*knóros* etc.) 'Eber von zahmen Schweinen' p. *kiernos* etc. hat Berneker (vgl. oben S. 8) auf *\*karno-* 'verstümmelt' + *\*orzb* oder *\*rzb* 'Hode' (idg. *\*orghi-*, *\*rghi-*) zurückgeführt, er vergleicht arm. *orji-k* 'Hoden', gr. *ὄρχις* 'Hode' etc. (s. Jagić-F's. 601 und EW. I 664). Dass in urslav. *\*karnorzo-* eine *r*-Dissimilation stattgefunden hat, ist ja ganz wahrscheinlich. Dagegen kann nicht *r̥g[h]* vor hartem Vokal zu slav. *rz* führen (vgl. oben unter 7). Nominalkomposita des *Bahuvrīhi*-Typus sind auch der slavischen Wortbildung ziemlich fremd. Demnach bin ich der Ansicht, dass wir für das Frühurslavische *\*k<sup>u</sup>ynořsu-* > *\*k<sup>u</sup>ynořzu-* anzusetzen haben. In *\*ořsu-* sehe ich eine Erweiterung der idg. Wurzel *\*ers-*, *\*ors-*, die mit *\*uers-*, *\*uors-* wechselte, vgl. ai. *árṣati* 'fließt', *várṣati* 'regnet', *vṛṣanah* m. 'Hode'. Der in ai. *[v]ṛṣabháh* 'Stier', *vṛṣan-* 'männlich', *vṛṣanah* 'Hode' belegte *n*-Stamm macht die Annahme eines damit wechselnden *u*-Stammes berechtigt, also *\*[u]orsu* : G. *\*[u]orsnēs*, *\*[u]r̥snēs* wie *\*porsu* : G. *\*porsnēs*, *\*p̥r̥snēs* (vgl. oben unter 7). Es ist ja zu erwarten, dass die drei bedeutungsverwandten Reimwurzeln *\*ors-*, *\*uors-*, *\*pors-* formantisch analoge Wortbildungen gehabt haben. In dem ersten Kompositionsglied von frühurslav. *\*k<sup>u</sup>ynořzu-* haben wir es wohl kaum mit einem Reflex von idg. *\*k̑ȓnó-* 'verstümmelt' zu tun. Wie ich in BLautst. I § 7, 2 gezeigt habe, lassen sich lit. *szeřnas* 'wilder Eber' und bg. *k̑rnák* 'Eber', sl. *k̑nja* 'Schwein' etc. mit einander vereinigen und sind auf idg. *\*kern-* : *\*k̑rn-* zurückzuführen, wo *k̑* vor hartem *ȓ* velarisiert wurde. In *\*ker-n-*, *\*k̑r-n-* liegt eventuell die Wurzel *\*k̑er-* 'spritzen' vor (vgl. Verf. aaO.). Die Grundbedeutung von frühurslav. *\*k<sup>u</sup>ynorzu-* < *\*k<sup>u</sup>ynorsu-* kann demnach etwa 'männliches Schwein' gewesen sein : *\*k<sup>u</sup>ryn-* < (*\*k̑rn-*) + *ořsu-* 'Männchen; mas'.

Es ist zu bemerken, dass die Bedeutung fast durchweg auf ein nicht kastriertes Männchen hinweist: klr. *knóros* bedeutet nach Hrinčenko »kabanij samets, ne kladenij» (= nicht verschnitten), ar. *knorožs* nach Sreznevskij Mat. I 1238 »vepr', kaban»



(das Beispiel bezieht sich auf ein wildes Tier), p. *kiernoz* »Keiler« oder »Eber von Hausschweinen« etc. Nur das volksetymologisch umgebildete wr. *knorěz* (mit *-rěz*, statt *-roz* nach *rězać* 'schneiden') hat die Bedeutung »Einhoder (von Ebern und Pferden, nicht völlig kastriert)«. Vgl. noch besonders die Verba p. *kiernosić* 'brünstig sein' (vom Eber) und os. so *kundrozyć* 'der Unzucht nachgehen (vom Manne)'.

#### 9. R. *čérez* etc.

R. *čérez* (auch *čéres*) 'lederner Geldbeutel, der um den Leib geschnallte Geldgurt', klr. *čéres* 'lederner breiter Gürtel; Geldkatze', p. *trzos* 'Geldkatze, Geldgürtel; Geld, Reichtum' hat Rozwadowski Rozprawy XXV 419 mit ir. *criss* m. 'Gürtel', kymr. *crys* 'Gürtel; Hemd' zusammengestellt. Das keltische Wort lässt sich aber auch in einer anderen Weise erklären: Bezzenberger (bei Stokes Fick II, 99) verknüpft damit lit. *skritulys* 'Kreis, Knie-scheibe', *ap-skrėsti* 'umringen, umgeben', *skrežstė* 'Mantel'; vgl. die Bedeutung 'Hemd' im Keltischen und das ir. Verbum *focridigedar* 'accingat' (Pedersen VglGr. I 42). Das slavische Wort hat eigentlich einen aus Leder gemachten Gegenstand bezeichnet, klr. *čéres* z. B. wird von Hrinčenko erklärt: »*Kožanyj pojus, v kotorom nošat deŋgi; dělajetsja iz dvuch širokich remnej, položennych odin na drugoj i sšitych vdol' po krajam*«. Ich bin deshalb geneigt, r. *čérez* etc. der unten in § 3, 2 besprochenen Wortsippe zuzuführen. Es gehört wohl zu idg. *\*kor-t* etc., G. *\*ker-n-és* etc. 'Haut, Fell' (s. S. 15). In formantischer Hinsicht am nächsten stehen ar. *čerešča* 'tentorium' und sbkr.-kslav. *krážno* 'vestis pellicea'; über die verschiedenen hierhergehörigen Formenbildungen der Ursprache s. näher § 3, 2. Ein frühurslav. Ansatz *\*keř-s-u-* (mit *-u-* nicht *-o-*) ist, weil es sich um ein ursprünglich heteroklitisches Wort handelt, anzunehmen (vgl. dass im Polnischen noch neben dem Gen. *trzosa* auch die Genitivform *trzosu* im Gebrauch ist). Aus zirkumflexbetontem *\*keřsu-* entstand im Frühurslavischen *\*keřzu-* > r. *čérez*, G. *čéreza* mit tönendem *z*. Der Wechsel von *z* und *s* in r. *čérez* (dial. auch *čéres*) und p. *trzos* (G. *trzosa* oder *trzosu*) erklärt sich dadurch, dass die obliquen Kasusformen sich nach der Nom.-Akk.-Form, wo tonloses *s* im Auslaut entstand,



umgebildet haben (r. G. *čéresa* nach N. *čéres* < *čérez* usw.). Eine solche Umbildung ist im Slavischen ziemlich gewöhnlich unter denjenigen maskulinen Substantiva, die weniger gebräuchlich sind (vgl. z. B. klr. *knóros* neben *knóroz*, p. *kiernos* neben *kiernoz*, r. dial. *póros* neben *póroz* etc.).

§ 3. Wie ich schon oben angedeutet habe, bin ich der Ansicht, dass in der Lautgruppe *-sn-* das *s* im Frühurslavischen, wenigstens unter gewissen Bedingungen, nicht zu *š* > *ch* entwickelt wurde. Wahrscheinlich wurde *s* in der Stellung vor *n* zu *š* > *ch* nur nach den gutturalen Lauten *ǫ* und *k* (vgl. abg. *szchnoti*, *dzchnoti*). Nach den präpalatalen Lauten *ž* und *r* aber beharrte es wohl als ein *s*-Laut, der nach dem *r* ein wenig supradental artikuliert wurde. Belege für das Beharren des *-sn-* nach *ž* haben wir in urslav. *\*pěsni-* (nach Akutbetonung) und *\*žžsni-* (nach Zirkumflexbetonung), vgl. Zwei Beitr. 65. Fälle wie z. B. *tichnoti* lassen sich natürlich ohne Schwierigkeit als Analogiebildungen verstehen (nach dem Adj. *tichz* etc.) Belege für das Beharren des Sibilanten in *-sn-* nach *r* liegen wohl vor in urslav. *\*dřznoti* (aus *\*dřs-*) > sl. *dřznem*, r. *derznú* (mit Akzentverschiebung) etc. sowie in urslav. *\*bořznā*, *\*beřznā* > bg. *braená*, *brěznā*, p. dial. *brózna*, *brzozna*<sup>1</sup>. Ganz evident sind aber diese Fälle nicht, denn *\*dřznoti* könnte von *\*dřzsz* beeinflusst worden sein und gleichfalls *\*bořznā* von *\*bořsdā*. Ein sicheres Argument für *-z-* aus einem nach *r* dental gebliebenen *s* in der Stellung vor *n* ist aber:

#### 1. Sbkr. *přzniti* etc.

Sbkr. *přzniti*, *přznīm* 'beim Ausweiden das Eingeweide verletzen, so dass die Exkremente erscheinen; die gute Gesellschaft verderben; beschmutzen', č. *przniti* 'besudeln, beflecken; schänden, entehren', p. *parznāć*, *parznić* 'besudeln, beschmutzen', klr. *pórznytyša* 'Fleischspeise essen' (für die Bed. vgl. sl. *mřsniti* zu *mřz-* : *mřs-* in § 4, 2) gehören m. E. zu urslav. *\*porcho-* (> abg. *prachz*

<sup>1</sup> Betreffs slav. *\*čurno-* (abg. *črǫnъ* 'schwarz' etc.) bin ich mit KRČEK Grupy 82 ff. der Ansicht, dass es auf idg. *\*k̑rno-*, nicht *\*k̑rsno-* zurückgehen muss, es gibt ja eine idg. Wurzel *\*[s]ker-* 'schmutzig' (s. ZUPITZA GG. 109).



'pulvis' etc.) und urslav. *\*prstb* (> abg. *prstb* 'humus, pulvis' etc.). In der Stellung vor *n* beharrte im Frühurslavischen das *s* und ist später, weil das vorangehende *r* zirkumflexale Intonation hatte, tönend geworden. Also *\*pors-o-* ergab *\*porch-o-*, aber *\*prs-n-* wurde nicht zu *\*prch-n-*, sondern beharrte, um später sein *s* nach *ř* in *z* zu verwandeln. Für die Richtigkeit dieser Kombination spricht sl. *brnĕti* 'modern, faulen', das mit sl. *prhnĕti* (s. Pleteršnik Wb.) in der Bedeutung ganz identisch ist. Das *b* in *brnĕti* erklärt sich (wie das *d* in slav. *drozd* etc., vgl. S. 35 und BLautst. 42 f.) durch regressive Assimilation; *prhnĕti* ist eine Neubildung nach *prh* 'etwas Staubartiges, der Moder, die Stauberde', *prhati* = *prhcati* 'mürbe werden lassen' etc. Etymologischer Zusammenhang zwischen p. *parznąć* etc. und kslav. *prazz* etc. (vgl. oben § 2, 7) ist von Krček Grupy 155 angenommen worden. M. E. gehen diese Wörter auch letzter Hand auf dieselbe idg. Wurzel zurück: *\*pers-*, *\*pors-*, *\*prs-* 'stieben, spritzen' (vgl. noch č. *pršeti* 'sprühen, stieben, regnen', p. *pierszyć* 'stieben' etc.).

## 2. Sbk.-kslav. *krzno* etc.

In sbk.-kslav. *krzno* 'vestis pellicea', r. (veralt.) *kórzno*, *kórzeń* 'Mantel mit Pelz verbrämt', sbkr. in alter Zeit *krzno* 'Pelz, kostbares Gewand; Bettvorhang', *krzan* ds., sl. *krzno* 'rauhgares Fell; Kürschnerleder', č. *krzno* 'Pelzkleid' haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach ein einheimisches Wort zu sehen, woraus mhd. *kursina* etc. entlehnt sein dürfte (vgl. Berneker EW. I 671). Zusammenhang mit ir. *crocenn* 'tergus' ist aber nur unter Annahme eines Wechsels von *ġ* und *k* denkbar, und das keltische Wort bedeutet in der älteren Sprache 'Rücken', woraus die Bedeutung 'Haut' sich entwickelt hat (nir. *croiceann* 'Haut' etc., s. Stokes Fick II, 99). Demnach kann sehr wohl eine andere etymologische Kombination für das slavische Wort die richtige sein. Es gehört eher zu idg. *\*kor-t* etc., G. *\*ker-n-és* (*\*kor-n-és*, *\*kr-n-és*) 'Haut, Fell, Rinde', einer heteroklitischen Stammbildung, die Herbert Petersson Stud. ū. d. idg. Heteroklisie 140 analysiert hat. Daraus stammen ai. *cárman-* 'Fell', lat. *corium* 'dicke, feste Haut, Fell, Leder', *cortex* 'Rinde', aisl. *hprundr* 'Haut' (urgerm. *\*harunda-*), ahd. *herdo* m. 'vellus', schweiz. *herde* m. 'ungegerbtes



Schaf- oder Ziegenfell', ags. *heorþa* m. 'Wildhaut' (urgerm. *\*herþan*). Weiter die von Petersson aaO. nicht besprochenen Wörter: ar. *čerešča* 'tentorium', mbg. *o-črěšta* 'σκήνωμα' und ai. *kýltiḥ* f. 'Fell, Haut'. Wie bekannt wechseln in den indogermanischen Sprachen oft *n*-Stämme mit *s*-Stämmen, was dadurch zu erklären ist, dass ein Nominativsuffix *-es* in die obliquen Kasusformen hineingedrungen ist. Für ar. *čerešča*, mbg. *o-črěšta* ist die Grundform *\*čers-t-ja*, *\*črs-t-ja*, wo *st* entweder aus *s + t* oder *t + t* zu erklären ist. R. *čérez* etc., dessen Grundbedeutung wohl 'Leder' gewesen ist (vgl. oben § 2, 9), setzt eine frühurslavische Bildung *\*keř-s-u-* voraus, wo zwei Nominativsuffixe kontaminiert worden sind. Ich möchte demnach urslav. *\*křzno-*, *\*křzni-* auf frühurslav. *\*křsno-*, *\*křsni-* zurückführen. Zur Kontamination von *s*- und *r/n*-Stamm vgl. Petersson aaO. 6 (ai. *čīrśán-*), 54 (ai. *ádri-*: air. *ond*, *onn* < idg. *\*ondes-*) etc. Gegen die Ansetzung von zirkumflexaler Intonation für urslav. *\*křzno-* spricht nicht sl. *křzno*, dies geht auf *\*křznó* zurück, mit sekundärer Oxytonierung, wohl nach einem Plural *\*křzndě*. R. *kórzno*, *kórzeni* (Dal') zeigt, dass wir mit urslavischer Stammbetonung zu rechnen haben (r. *kórzeni* lässt sich auf *\*křzni-* zurückführen, der slav. *o*-Stamm ist wahrscheinlich ziemlich jung).

§ 4. Wie ich oben (S. 2) erwähnt habe, muss es im Urslavischen eine Reihe von Wörtern gegeben haben, wo die Lautfolge *rs* dadurch entstanden war, dass zwischen *r* und *s* ein Verschlusslaut verloren gegangen war, und zwar in einer Zeitperiode nach dem Lautwandel *rs* > *rš* (woraus später *rch*<sup>1</sup>). Wenn in einem Phonem von diesem Typus auf dem *r* eine zirkumflexale Betonung ruhte, musste ein Lautwandel *řs* > *řz* eintreten. Belege für diesen Vorgang sehe ich in folgenden Fällen<sup>2</sup>:

#### 1. R.-kslav. *črěz* etc.

Die urslavische Präposition *\*čerz-* (> r. *čérez* 'über, hinüber', sl. *črěz* 'über — hin', sbkr. dial. *črěz* 'durch' etc.) ist von

<sup>1</sup> Mit PEDERSEN IF. V 74 und anderen Forschern bin ich der Ansicht, dass idg. *s* sich zu slav. *ch* über *š* entwickelt hat.

<sup>2</sup> Später als zwischen *r* und *s* sind *t*, *d* etc. zwischen Vokal und *s* gefallen, deshalb begegnen wir nicht *z* in slav. *běsz* etc. Hier beharrte der Verschlusslaut länger.



Miklosich EW. 115 mit lit. *skeĩsas* 'quer' zusammengestellt worden. Von dem baltischen Worte kann offenbar das slavische etymologisch nicht getrennt werden (vgl. Pedersen IF. V 54 f.). Wie das Litauische und das Russische zeigen (lit. *eĩ* : r. *éie*), muss das Phonem *er* ursprünglich Zirkumflexbetonung gehabt haben; dafür spricht auch das slovenische Adverb *črêz* (auch *črêz*, s. Bernerker EW. I 148). Die Präposition *črêz*, *črêz* des Slovenischen und Serbokroatischen stellt somit sekundäre Kürzung einer vortonigen Silbe dar. Wir haben offenbar mit einer ursprachlichen Zirkumflexbetonung zu rechnen, welche das nachfolgende tonlose *s* in tönendes *z* verwandelt hat. Wie die Lautverbindung *rs* (nicht *rsz*) des Litauischen zeigt<sup>1</sup>, muss zwischen *r* und *s* in *skeĩsas* ein Konsonant geschwunden sein. Ohne Zweifel liegt hier die idg. Wurzel *\*[s]kert-* 'schneiden' vor<sup>2</sup>.

## 2. Kslav. *mrzzkz* etc.

Wie bekannt hat Potebnja in K ist. zvuk. III 7 kslav. *mrzzkz* 'βδελυρός, impurus', r. *mérzkij* 'garstig, gräulich', sbkr. *mřzak* etc. mit bg. *mřsen* 'schmutzig, garstig', sbkr. *mřsan* 'Fleisch-', sl. *mřsan* ds. zusammengestellt und die slavischen Wörter weiter mit der Wortsippe von lit. *smarsas* 'Fett', got. *smairþr* ds. verknüpft. Die ursprüngliche Intonation von urslav. *\*mǫrz-*, *\*mřz-* muss zirkumflexal gewesen sein, vgl. sl. *mřžnja* 'Ekel' (< *\*mřžńa*), sbkr. *mřzan* 'zuwider'. In *\*mřzǫk-* entstand infolge des Hinschwindens von *-z-* eine sekundäre Intonationsverschiebung: sbkr. *mřzko* etc. spricht somit indirekt für ursprachliche Zirkumflexbetonung. Die semasiologisch sehr ansprechende Etymologie, die Potebnja nicht durch eine stichhaltige Lautregel hat stützen können, lässt sich demnach lautphysiologisch gemäss meiner Intonationstheorie erklären: betontes *řs* ist zu *řz* geworden. Dass in ursprachlicher Zeit zwischen *r* und *s* ein Konsonant gestanden hat, zeigt lit. *smarsas* (nicht *\*smarszas*, vgl. *skeĩsas* oben), und nach got. *smairþr* zu urteilen dürfte ein *-t-* zwischen *r* und *s* gestanden haben. Das tonlose *s* in sbkr. *mřsan*, sl. *mřsan* erklärt sich dadurch, dass nur nach *r* mit Zirkumflexbetonung, d. h. mit zirkumflexaler

<sup>1</sup> Vgl. ENDZELIN Slav.-balt. et. 31 f.

<sup>2</sup> Vgl. PEDERSEN IF. V 54.

Intonation und Iktus, das -s- tönend wurde. Bg. *mrāsen* (gegenüber sbkr. *mr̃san* < \**mr̃sān*, sl. *mr̃sān*) muss sekundäre Akzentuierung vertreten. Für kslav. *mr̃sbnz* 'foedus' und *mr̃siti sę* 'foedari' ist also Unbetontheit der Silbe *mr̃s-* anzunehmen. Mit Il'jinskij RSl. VI 228 und Endzelin Slav.-balt. et. 77 f. r. *mérzkiј* etc. zu abg. *mr̃znpti* 'congelari', r. *moróz* 'Frost' etc. zu stellen, finde ich trotz gewissen semasiologischen Parallelen wenig ansprechend; die Intonation ist auch in dieser Wortsippe eine andere (sbkr. *m̃rznuti*, r. *moróz* etc.). Uhlenbecks Zusammenstellung mit got. *marzjan* 'ärgern, σκανδαλίζειν' (PBB. XXX 301) scheint mir zwar unter Annahme eines urgermanischen Konsonantenschwundes zwischen *r* und *s* (> *z*) denkbar; am wahrscheinlichsten haben wir es aber in urgerm. \**merz-*, \**marz-* (> as. *merrian* 'hindern' etc.) mit einer *s*-Erweiterung der idg. Wurzel \**mer-* 'aufhalten' zu tun (vgl. Torp, Fick III, 313 f.).

§ 5. Wenn eine Silbe mit *r* oder Vokal + *r* im Frühurslavischen Akutbetonung hatte oder (einerlei wie intoniert) unbetont war, musste ein durch seine Stellung vor *u*, *u̇*, *n* oder durch zwischenstehenden Konsonanten geschütztes *s* sich tonlos erhalten. Beispiele für *rs* in unbetonter Silbe habe ich oben § 4, 2 besprochen (sbkr. *mr̃san* etc.). Beispiele für das Beharren des tonlosen *s* nach *r* mit Akutbetonung sehe ich in folgenden Wörtern:

#### 1. R. *vórsa* etc.

R. *rórsa* f. (auch *vors* m.) 'Haar (auf dem Tuche)', klr. *rórsa* ds., wr. *vors* führe ich mit Miklosich EW. 384 zu lit. *varsa* (ohne Akz. bei Kurschat) 'Flocke (von Wolle, Haare etc.)'. Für ursprüngliche Akutbetonung spricht r. *vórsa* (nicht \**vorsá*), auch lit. *varsa* dürfte wohl akutiert sein. Das Litauische zeigt, dass zwischen *r* und *s* ein Konsonant geschwunden ist. Ich möchte die baltoslavischen Wörter mit ai. *várdhatē* 'wächst' verknüpfen. Im Baltoslavischen würde somit ein aus idg. *dh* entstandenes *d* > *t* geschwunden sein: \**u̇örtsā* > urslav. \**u̇örsā*, wo *s* nach der Akutbetonung tonlos blieb.



2. Bg. *pr̥sna*.

Bg. *pr̥sna* 'Auffliegen' (vgl. Miklosich EW. 243) ist offenbar von r. *porchát* 'flattern', sbkr. *pr[h]nuti* 'aufflattern' etc. nicht zu trennen. Das Beharren des *s* (statt sonstigem *ch*, das vor *-noti* analogisch entstanden ist) erklärt sich durch das nachfolgende *n* (vgl. § 3). Weil in dem *ā*-Stamm *\*pr̥snā* einst das betonte *r* akutiert war, hat sich das nachfolgende *s* tonlos behauptet.

§ 6. Exkurs. Als Appendix zur oben abgeschlossenen Untersuchung über die Entwicklung von *rs* zu *rz* im Slavischen füge ich einen kleinen Exkurs über zwei *r*-Stämme hinzu. Beide beziehen sich auf den in § 2 besprochenen Phonemtypus *ŭsr*:

1. Sl. *puzêr* etc.

Sl. *puzêr* f. 'Blase', r. *puzýr* ds. verknüpfe ich mit lit. *pūslė* 'Blase', *pūsti* 'blasen', lat. *pustula* ds. etc. (s. Walde EW.<sub>2</sub> 627). Wir haben es hier offenbar mit einem alten heteroklitischen Wort zu tun. Der Nom. war *\*poūs-ēr* : *\*poūs-r*, der Gen. einst wohl *\*pus-nés*, später nach dem Nom. wahrscheinlich zu *\*poūs-res* umgebildet. Vor *r* und *r* beharrte im Frühurslavischen das *s* nach vorangehendem *u*-Vokal (vgl. slav. *bystr̥* < *\*bhūs-ro-* etc., s. § 2). Im Frühurslavischen dürfte die Wurzelsilbe *\*poūs-* den Iktus getragen haben: in sl. *puzêr* hat eine phonetisch bedingte einzelsprachliche Akzentverschiebung stattgefunden (wie in sl. *tělo*, *uhō* etc. mit Int. C in der ursprünglich iktustragenden Stammsilbe), in r. *puzýr* liegt eine suffixale Neubildung vor, wo die Silbe mit akutintoniertem *ŭ* (> *y*) den Iktus der vorangehenden zirkumflexalen Silbe gemäss dem Saussure-Fortunatovschen Akzentgesetz auf sich gezogen hat. In *\*poūsēr* (mit *-s-* nach *\*poūs-r*, *\*poūs-r-*) ist *-s-* wie in *\*glāso-* etc. (vgl. § 1, S. 1) zu *-z-* geworden, weil es nach zirkumflexbetontem Vokal folgte. R. *puzán* 'Dickbauch' etc. hat sein *z* analogisch nach *púzdra* ds. sowie *púzdro* 'Bauch (eines Tieres)' (auch *puzdró* betont) < frühurslav. *\*poūzro-*. Durch Suffixverlust oder Analogiebildung ist r. *púzo* = *púzdro* entstanden.

2. Abg. *utro*, *jutro* etc.

Die gewöhnliche Lautgestalt des slavischen Wortes für 'Morgen': abg. *utro*, *jutro*, r. *útro*, sbkr. *útro*, sl. *jútro* etc. ist, wie bekannt, bisher nicht erklärt worden; über die verschiedenen sehr wenig plausiblen Deutungsversuche vgl. Berneker EW. I 462 f. und Walde EW., 76 f.<sup>1</sup> Wie ich in § 2 erwähnt habe, musste idg. *\*āus-rā* slav. *ustra* ergeben, eine Form, die tatsächlich sporadisch belegt ist (in abg. *za ustra* 'morgens' und ap. *justrozenka* 'stella matutina', *czasu justrzejszeko* 'zur Morgenzeit', s. Brückner Arch. XXI 69 f.). Mit den protoslavischen Kasusformen mit *\*āus + r* muss aber aller Wahrscheinlichkeit nach eine nicht oblique Form: Nom. *\*āus-ōs* (oder ev. *\*āus-ōr*) gewechselt haben (für den Wechsel von *s-* und *r-*Stamm vgl. gr. *ἔως*, ai. *uśāh* 'Frühlicht' neben gr. *ἄβριον* 'morgen' < *\*avōp-*, ai. *usrá-* 'morgendlich, rötlich' etc.). In dieser Form folgte unmittelbar auf das *u* kein *r*, ein Nominativ *\*āusōs* musste sich somit über *\*āušōs* zu *\*ucha* entwickeln. In einem Paradigma des Typus *\*ūchā[s] : \*āstr-* oder eher schon früher in *\*āušōs : \*āus[t]r-* kann aber eine Kontamination kaum ausgeblieben sein: es entstand *\*ūchtr-o-* oder schon *\*āuš[t]ro-*, woraus mit späterem Schwund des aus einem *š*-Laut entstandenen *ch* (*χ*) *utro-*.

<sup>1</sup> v. OSTEN SACKEN Arch. XXXV 55 ff. überzeugt ebenfalls nicht.



## II.

### Zur baltoslavischen Velarisierung der ursprachlichen Palatale.

Zwei frühere Arbeiten, die ich in dieser Jahresschrift veröffentlicht habe, sind hauptsächlich den slavischen und baltischen Velarisierungen der indogermanischen palatalen Gutturale gewidmet<sup>1</sup>. Weitere Forschungen auf demselben Gebiete haben mich in meinen diesbezüglichen Theorien befestigt<sup>2</sup>; ich gebe unten eine Reihe von neugefundenen Beispielen für die slavische Velarisierung des Typus idg. *kā* > slav. *ko*, *ka* (§ 1) und die baltoslavische des Typus idg. *kr* > *kr* vor hartem Vokal (§ 2). Zur Erklärung der phonetischen Entwicklung gewisser ursprachlicher Konsonantenverbindungen mit palatalem Guttural im Baltischen und im Baltoslavischen stelle ich zwei neue Lautregeln auf: 1. bezüglich urbaltischen und urslavischen *stj* aus idg. *skj* (§ 3) und 2. bezüglich lit. *szk*, lett.-apr. *sk* aus idg. *sk* nach *i*, *r*, *k* (§ 4).

§ 1. Die Entwicklung der idg. palatalen Gutturale vor hinterem Velarvokal im Slavischen.

An meiner in Zwei Beitr. I § 6 formulierten Lautregel kann ich in der Hauptsache festhalten. Fraglich ist mir nur die Behandlung des Palatals vor dem urslavischen Reflex von idg. *ə*.

---

<sup>1</sup> Zwei Beiträge zur slavischen Lautgeschichte S. 1—58 (1918, Bd 14, Nr 32) und Baltoslavische Lautstudien 52 Ss. (1919, Bd 15, Nr 2).

<sup>2</sup> Vgl. die Besprechungen von JAGIĆ Arch. XXXVII 532, VAN WIJK Museum 27. Jahrg. (Sp. 34 f.), BROCH Handlingar angående professuren i slaviska språk vid Uppsala Universitet (1920) S. 91 ff., PETERSSON Studien über die idg. Heteroklisie 27 f., 46, 132.

Wie ich unten (S. 29 f.) darlegen werde, deuten gewisse etymologisch ansprechende Kombinationen darauf hin, dass in der ältesten urslavischen Periode, als *kr*, *gr* wie im Baltischen zu *kr*, *gr* wurde, der Reflex von idg. *ə* ein weicher Vokal war (slav. *stropə* wohl aus *\*krəpo-* etc.). In einer aller Wahrscheinlichkeit nach viel späteren Periode des Urslavischen dürfte zwar die Entpalatalisierung vor dem velaren *ǣ* stattgefunden haben. Nichts hindert aber, dass auch auf diesem Entwicklungsstadium des urslavischen Lautsystems der Reflex von urslav. *ə* noch nicht ein ganz harter Vokal war, wenigstens in gewisser Iktusstellung. Es kann sein, dass er unbetont etwa wie ein *ö*-Laut artikuliert wurde. Das einzige gegen meine Velarisierungstheorie bis jetzt von der Fachkritik ins Feld geführte slavische Wort mit Sibilanten statt Guttural vor *o*, *a* aus idg. *ǣ*, *ə* ist slav. *socha* (r.-klr. *sochá*, sbkr. *sòcha*, sl. *sócha* etc.) 'Hakenpflug' < 'Knüttel' etc. (vgl. Herbert Petersson Arische u. arm. Stud. 97 f.). Hier kann aber *k* sich zu einem Sibilanten entwickelt haben, weil der frühurslavische Reflex von idg. *ə* noch ein weicher oder jedenfalls ein nicht starkvelarer Vokal war. Am wahrscheinlichsten scheint mir die Annahme, dass eine Differenz in der Aussprache von betonter und unbetonter Silbe existiert hat: *\*kōkhá* oder *\*kōkhá* (< idg. *\*kəkhá*: lit. *szakà*, arm. *çax* etc.), aber *\*kápro-* etc. (< idg. *\*kəpro-*: ai. *çípra-*, vgl. Petersson aaO. 97 und Verf. BLautst. 41). Die Fälle, wo ich in meinen früheren Arbeiten mit einem Übergang von *k*, *g* zu slav. *k*, *g* vor unbetontem Reflex von idg. *ə* gerechnet habe, sind sehr wenige. Wenn man beachtet, dass die Saussure-Fortunatovsche Akzentverschiebung im Frühurslavischen noch nicht eingetreten war, machen r. *kostít'* Zwei Beitr. 12 und r. *kokóra* (: *kókor*) BLautst. 45 keine Schwierigkeit; es bleibt nur r. *ókuń* etc. BLautst. 49 zurück. Hier lässt sich aber, wenn man die ursprachliche heteroklitische Flexion beachtet, das *k* besser gemäss der auf eine frühere Sprachperiode sich beziehenden Lautregel *k̑r* > *kr* erklären (vgl. unten § 2, 5). Bezüglich slav. *socha* will ich aber hervorheben, dass das Wort der *e/o*-Reihe angehört: alb. *ðekë* 'Franse, Zipfel' ist mit ai. *çákhā* 'Ast, Zweig', got. *hōha* 'Pflug' auf idg. *\*kōkhā* zurückzuführen. Demnach ist ein ursprachlicher Ablautwechsel *ō : o : °* (Schwa secundum bei Güntert Ablautp.) denkbar. Arm. *çax* könnte demnach nicht auf *ə*, sondern auf die Reduktionsstufe einer idg. kurzen Silbe zurückzuführen



sein. Für das von Petersson Arische u. arm. Stud. 97 angenommene Ablautverhältnis ( $\bar{o}$  : Reduktionsstufe  $\bar{o}$ ) spricht aber die grössere Wahrscheinlichkeit. Über slav. *socha* und sein *ch* < idg. *kh* vgl. noch im folgenden unter 7 (S. 26).

Neue Belege für die urslavische Velarisierung der ursprachlichen Phoneme des Typus  $\hat{k}\check{a}$  sehe ich in folgenden Fällen:

### 1. P. dial. *makać* etc.

In der Wortsippe von p. dial. *makać* 'tasten' neben p. *macać* ds., č. *makati* (*makám*) 'fühlen, greifen, tasten', klr. *mácaty* 'tappen, betasten, befühlen, greifen', wr. *mácać* ds. mit -*k*- oder -*c*- und os. *masać*, ns. *smasać* 'fühlen, betasten' mit -*s*- sind bis jetzt die lautlichen Verhältnisse unerklärt, der etymologische Ursprung ist auch ganz dunkel (vgl. Berneker EW. II 1: »Ohne Anknüpfung. — Lautnachahmend?«). Ich erkläre p. dial. *makać*, č. *makati* aus ursprachlichem  $*[s]m\hat{o}k\bar{a}$ - und sehe in os. *masać*, ns. *smasać* eine analogische Umbildung nach os. *po-masować*, *masnyć* etc., wo idg.  $\hat{k}$  vor *o* und *n* zu *s* wurde, wie wohl auch nach einer verloren gegangenen Präsensbildung mit  $\hat{k}$  (> *s*) + -*je*- (statt -*a-je*-) zu  $*[s]m\hat{o}k\bar{u}$ -. In p. *macać*, slk. *macat'* muss das *c* einen sekundären Ursprung haben. M. E. dürfte es dadurch zu erklären sein, dass einst nach dem lautgesetzlichen Übergang von *k* zu  $\check{c}$  vor  $\bar{e}$  etc. (= die erste Palatalisierung) ein  $*mak\check{e}ti$  statt  $*mas\check{e}ti$  nach  $*makati$  gebildet wurde; bei dem Übergang  $k > c$  vor  $\bar{e}$  etc. (= die dritte Palatalisierung) ist dann aus dem analogisch entstandenen  $*mak\check{e}ti$  lautregelmässig  $*mac\check{e}ti$  geworden: > ač. *mácěti* 'betasten', ap. (Ps. Flor. 113, 15) »*maczecz*« = *maceć* 'tasten'. Durch späte einzelsprachliche Neubildung entstanden schliesslich p. *macać* (mit *c* nach *maceć* statt *makać*), slk. *macat'* etc. Etymologisch verknüpfe ich protoslav.  $*[s]m\hat{o}k\bar{a}$ - (> ns. *smas*-, os. *mas*- etc.) zunächst mit gr.  $\sigma\mu\acute{\omega}\chi\omega$  (Hom.  $\sigma\mu\acute{\eta}\chi\omega$ ). Eine Grundbedeutung 'reiben, kratzen' ist wie in gr.  $\phi\acute{\alpha}\upsilon\omega$  (vgl. Persson Beitr. 826) in 'streifen, berühren' übergegangen; gr. ep.  $\sigma\mu\acute{\eta}\chi\epsilon\iota\nu$  bedeutet 'abreiben, abwischen', gr.  $\sigma\mu\acute{\omega}\chi\epsilon\iota\nu$  'zermalmen, zerbröckeln': die Bedeutungen 'abreiben' und 'zerreiben' stehen einander ganz nahe (vgl. Persson aaO. 826, Fussn. 1 sowie über die Wz.  $*sm\bar{e}[i]$ ,  $*sm\bar{o}[i]$  Wzerw. 11, 65, 156, 183). Gr. - $\chi$ - dürfte auf idg.  $\hat{g}h$  (ev.  $\hat{k}h$ ) zurückgehen, slav. -*s*- :

-*k*- auf idg. *k̂*; vgl. die Erweiterung *\*smē[i]-k̂*, *\*smī-k̂* in ahd. *smāhi*, gr. *σπῆρπος* 'klein' etc. (s. Boisacq DE. 885).

## 2. Os. *mikać* etc.

Das *k* in os. *mikać*, ns. *mikaś* 'blinzeln, blinken', os. *mikot* 'öftere schnelle Bewegung, Wedeln' gegenüber dem *s* in ač. *misati*, *zmisati* 'verschwinden', kslav. *izmišō* 'tabescam' (Gebauer HM. III, 2, 361) lässt sich in derselben Weise wie das *k* in p. dial. *makać* etc. erklären. Die nächste etymologische Anknüpfung ist lat. *micare* 'sich zuckend oder zitternd hin und her bewegen, zappeln, schimmern' (s. Walde EW., 483). Eine Wurzelvariante liegt vor in r. *migát* 'blinzeln', sbkr. *migati* ds. etc. (s. Berneker EW. II 56). Hiervon zu trennen ist die baltische Wortsippe lit. *mēkti*, *mėgóti* 'schlafen', *mėgas* 'Schlaf' etc., trotz Leskien Abl. 278: Die Intonation ist eine andere (sbkr. *ĩ*: lit. *ē*), und nur Bedeutungen wie 'schlafen', 'Schlaf', 'Lager' etc. sind im Baltischen belegt.

## 3. R. dial. *zyga*.

Von Herbert Petersson Balt&Slav. 8 ist r. dial. *zyga* 'Kreisel; ein unruhiger, mutwilliger Mensch' mit p. *zyz* 'Schielen', *zyzować* 'schielen' zusammengestellt worden und auf idg. *\*gheu-*, *\*ghū-* 'schief' zurückgeführt (vgl. lit. *žvaĩras* 'schielend' < idg. *\*ghu-ai-*). Der Wechsel *-ga*:*-z* in dieser Wortsippe muss wohl wie in r. *rūga*:*ruz*, sl. *slūga*:*slūz*, č. *líha*:*liz*, r. *jórga*:*jorz*, p. *lemięga*: sbkr. *ljěmez* zu erklären sein (vgl. Blautst. 48): urslav. *-ga* < *-ĝ[h]ā* und *-zə* < *-ĝ[h]o-*.

## 4. R. dial. *jáska*.

Das *sk* in r. dial. *jáska* 'klarer Stern' sowie das *s* in r. *jásnyj* etc. 'licht, klar' führe ich auf ursprachliches *sĕk* zurück. Lit. *áiszkus* hat *szk* aus *sĕk* infolge einer speziell urbaltischen Dissimilation von nach *i* entstandenem *š* und nachfolgendem *k̂* (s. unten § 4). Dass ein ursprachliches *sĕk* vorliegen muss, zeigt *str* in slk. *jastrit* 'scharf sehen' neben *skr* in p. *jaskry* 'blendend' (*str* vor weichem, *skr* vor hartem Vokal, vgl. unten § 2, 3), und nur wenn man *sĕk* (nicht *sk*) annimmt, kann man lit. *iszczas* 'offenbar, deutlich' phonetisch erklären (*sĕk̂* > *stĭ*, vgl. unten § 3).



5. R. *jagá* etc.

Das *g* (*h*) in r. *jagá-bába*, *bába-jagá* und klr. *bába-jáha* 'Hexe; böses Weib' führe ich auf idg. *ǵ* zurück. Das Wort gehört mit alb. *idete* 'bitter' etc. zusammen (vgl. Brugmann Grdr. I, 546). Das *g* in lit. *ingis* 'Faulenzer', lett. *īgt* 'innerlich Schmerz haben, verdriesslich sein' erklärt sich aus der velarisierenden Einwirkung eines ursprachlichen *-r* (unten § 2, 4 behandle ich diese Wortsippe näher).

6. Slav. *-skati* < *-skā-*.

In Zwei Beitr. 43 f. habe ich einige slavische Verba mit *-sk-* (vor ursprgl. *ā*) gegenüber ai. *-cch-* besprochen: abg. *iskati*: ai. *icchāti* etc. Es liegt auf der Hand, dass im Slavischen die Gruppe der Verba mit suffixalem *-sk-* (vor *ā*) aus ursprachlichem *-sk̑-* noch grösser sein muss. Wenn kein entsprechendes ai. Wort belegt ist, sind wir bis jetzt ausser Stand gewesen zu entscheiden, ob in einem slav. *sk* vor *-ati* ein idg. *sk̑* steckt oder nicht. Wie ich unten § 3 zeigen werde, liefert aber in einer ganzen Reihe von Fällen das Slavische selbst den Beweis, dass *-ska-* aus ursprachlichem *-skā-* entstanden ist: Wenn gewisse Verba auf *-ati* mit vorangehendem *sk* im Wechsel mit Bildungen auf *-iti*, *-ėti* stehen, entspricht dem *sk* (vor *a*) ein *st* (vor *i*, *ě*). Dies erklärt sich dadurch, dass ursprachliches *-sk̑-* zu urslav. *-st̑-* geführt hat. Solche Fälle sind abg. *puskati*: *pustiti* (Präsens *puščō* etc. < *\*pust̑-*), r. *laskát'*: r. *lástil'*, sbkr. *bliskati*: r. *blestét'* etc. Vgl. näher unten § 3, 4.

7. Slav. *-schati* < *-skhā-*.

Die Annahme, dass es neben dem idg. Verbalsuffix *-sko-* auch ein ursprachliches Suffix *-skho-* gegeben hat, ist bisher als eine ziemlich unsichere Vermutung betrachtet worden<sup>1</sup>. Das Alt-

<sup>1</sup> Vgl. BARTHOLOMAE ZDMG. L 699 ff., der für ai. *-cch-* idg. *-skh-* ansetzen will und ebenso für arm. *-ç-* (kritisch darüber Foy KZ. XXXVII 534 Fussn. 1). HEINSIUS IF. XII 180 rechnet mit einem Wechsel von *sk̑* und *skh̑* im idg. Inchoativsuffix. BRUGMANN KVGr. 161 betrachtet es als zweifelhaft, ob für das ai. Präsensformativ *-ccha-* von uridg. *-sko-* oder *-skho-* auszugehen ist (vgl. noch aaO. 519).



indische mit seinem *-ccha-* schien für *-skho-* zu sprechen, das Griechische aber zeigte als entsprechende Bildung *-oxo-*. Es gibt aber, wie ich zeigen werde, im Slavischen eine Reihe von bisher nicht erklärten Verbalbildungen, die ein *-ch-* haben und zwar immer eben vor nachfolgendem *-a-* (< idg. *ā*). Wenn wir hier ein Suffix mit *skh* annehmen, müssen wir mit einer Velarisierung vor nachfolgendem *ā* rechnen, eine Entwicklung von *-skhā-* zu *-skhā-* ist anzunehmen, woraus später *-sxā-* (*-schā-*). Die Lautfolge *sχ* (*s-ch*) hat sich im Urslavischen, wie ich BLautst. 9 gezeigt habe, zu *χ* (*ch*) entwickelt (vgl. r. *chvojá* gegenüber lit. *skuja* etc.). Ich habe zwar früher (vgl. BLautst. 45) die Vermutung ausgesprochen, dass vielleicht nur anlautendes *kh* im Urslavischen zu *χ* (*ch*) geführt habe, inlautendes *-kh-* dagegen, weil hier die Aspiration ev. früher verloren ging, zu *k*. Die Tatsachen, welche mich zu dieser Vermutung geführt haben, lassen sich aber jetzt besser in einer anderen Weise erklären. Der Wechsel von *-k-* in slav. *kokor-* (r. *kókor*, *kokóra* etc.) und *-kh-* in ai. *čikhará-* (vgl. BLautst. 45) bekommt durch das ursprachliche Aspirationsgesetz Herbert Peterssons (vgl. Stud. ū. d. idg. Heteroklisie 15) eine gute Erklärung: das *r*-Suffix deutet auf eine alte heteroklitische Flexionsbildung, und unter den Wörtern, welche diesem Formensystem angehört haben, finden wir oft, wie Petersson in seiner grossen Untersuchung gezeigt hat, einen Wechsel zwischen unaspirierten und aspirierten Verschlusslauten, welcher durch verschiedene Stellung (im Inlaut oder Auslaut) bedingt ist. Von lit. *szaukti* und sbkr. *hūk* etc. (BLautst. 45) kann sehr wohl (trotz Boisacq DE. 423) gr. *ζαόχῃ* 'Prahlen' zu trennen sein. Betreffs slav. *socha* (vgl. oben S. 22 f.) war ich früher mit Walde EW.<sub>2</sub> 693 geneigt, in *ch* den Reflex von ursprachlichem *ks* zu sehen; die Zusammenstellung mit lit. *szakà*, ai. *čákhā* etc. ist aber in semasiologischer Hinsicht viel ansprechender als diejenige mit lat. *saxum* und *seco*. Schliesslich gibt es für inlautendes *-ch-* aus *-kh-* auch Beispiele wie r. *chochotát* etc. (gegenüber ai. *kákhati* 'lacht'). Ich bin also nunmehr der Ansicht, dass im Slavischen *kh* (aus ursprachlichem *kh* oder — vor *ā* — aus *kh* entstanden) sowohl anlautend wie auch inlautend zu *χ* (*ch*) geführt hat.

Ein verbales *skhā*-Suffix muss somit sich über *skhā* zu *sχā* > *χā* (*cha*) entwickelt haben. In einer späteren Arbeit werde ich vielleicht Gelegenheit finden die Hauptmasse dieser Verbalbil-



dungen nebst ihren Nominalableitungen vorzuführen; unten gebe ich vorläufig einige Beispiele:

a) abg. *jachati*, r. *jěchat* 'fahren' etc. erkläre ich aus *\*iā-skhā-*, worauf auch (trotz Berneker EW. I 442) av. *yās-* 'langen nach, verlangen' < 'wohin streben' (vgl. mit *a*-Präfix 'herholen') zurückgehen dürfte (so nach Persson Beitr. 315, vgl. Bartholomae Wb. 1289, wo Zusammenhang mit gr. ἵκω fragend vermutet wird). Zur Suffixbildung (*-skho-* bei einem Bewegungsverbum) vgl. ai. *gáčhati* 'geht', gr. ἔρχομαι 'komme, gehe' = ai. *rcchāti* 'trifft, erreicht, verletzt'.

b) r. dial. *prochát* = *prosít* 'bitten', klr. *procháty* ds. führe ich auf *\*prok-skhā-* zurück, vgl. ai. *prcchāti* 'frägt', av. *pər'sa'ti* ds. etc.

c) r. dial. *měchát* 'mischen' (= *měšát*), č. *míchatí* 'mengen' gegenüber abg. *měsiti* 'miscere', r. *měsít* 'kneten' etc. erklärt sich aus *\*moik-skhā-*, vgl. lit. *su-miszaũ* wohl aus *\*-mik-skh-* (s. Brugmann Grdr. II, III 352).

d) r. *tráchát* neben *trástí* 'schütteln', abg. *tręsti* ds. etc. erklärt sich aus *\*trem-skhā-*, *skh*-Erweiterung zu *\*trem-* (in lat. *tremo*, gr. τρέμω 'zittere' etc.) wie av. *tər'sa'ti* 'bekommt Furcht', apers. *a-tarsa* 'sie fürchteten sich' zu der Nebenform *ter-* derselben Wurzel (lit. *triszũ* dürfte auf *\*tr-s-skh-* zurückzuführen sein, vgl. unten § 4, 7).

e) r. *machát* (*-áju*) 'schwingen, wedeln', sbkr. *máhati* (*-ām*) 'winken, schwingen', sl. *máhati* (*-am*) 'schwingen, fächeln', p. *machać* (*-am*) 'schwenken, schwingen' etc. (s. Berneker EW. II 4 f.) ist m. E. eine *skhā*-Erweiterung der idg. Wz. *\*mā-* in slav. *\*majati* (> klr. *májaty* 'hin und her bewegen, schwingen', sl. *májati* ds. etc.), lit. *móju*, *móti* 'winken' (s. Berneker EW. II 7).

Bis jetzt hat man alle Formen mit *cha* von Wurzeln mit nicht vorangegehendem *i*, *u*, *r* als Analogiebildungen nach *dychati*, *pychati* etc. zu erklären versucht (vgl. Il'jinskij PraslavGr. 229). In den meisten Fällen ist aber eine solche Deutung recht unnatürlich. Wenn wir z. B. ursprünglich urslav. *\*jadp* : *\*jasati* gehabt haben, warum sollte *\*jasati* für *jachati* aufgegeben werden? Höchstens da, wo in demselben Paradigma *s* mit *š* wechselte, kann analogisch nach dem Verhältnis *ch* : *š* ein *ch* statt *s* eingetreten sein.

Das Nebeneinander von *-sk-* und *-skh-* im Urindogermanischen ist vielleicht ursprünglich von einem Iktuswechsel innerhalb des



Paradigma abhängig gewesen. Bei gewissen Verba hat sich dann *sĥh*, bei anderen *sĥ* verallgemeinert. Diesen Zustand reflektiert das Slavische mit *iskati*, *puskati* etc. neben *jachati*, *prochati* etc. Im Griechischen hat die Suffixform mit *ox* über die *ox*-Form gesiegt, die vielleicht noch in *ἐργομα* und *πάσχω*<sup>1</sup> reflektiert wird. Im Altindischen ist idg. *sĥ* phonetisch mit *sĥh* in *cch* zusammengefallen.

## § 2. Die Velarisierung der idg. palatalen Gutturale vor hartem *r* im Baltoslavischen.

Wie ich in BLautst. 1—39 gezeigt habe, wurden idg. *k̂*, *k̂h*, *ĝ*, *ĝh* im Baltischen und Slavischen (sowie im Albanesischen) vor nachfolgendem hartem *r* oder *ŗ* velarisiert<sup>2</sup>, wenn nicht ein *i*-Vokal dem Palatal unmittelbar voranging: slav. *gradz*, lit. *grūdas* gegenüber ai. *hrādūniĥ* etc., aber slav. *pōstrā* gegenüber gr. *πικρός*, ai. *piŗ* etc. Hart war *r* vor hartem Vokal, weich aber zwischen Palatal und weichem Vokal: aus *\*k̂rā*, *k̂rō*, *k̂rū*, *ĝrā* etc. entstand *\*krā* etc. > slav. *\*kro*, *kra* etc., lit. *\*kra*, *\*krō* etc., in dem Phonemtypus *\*k̂rī*, *\*k̂rē* aber slav. *str*, lit. *sztr*. Weil in der Ursprache (wenigstens dialektisch) das *r* vor weichem Vokal sich mit dem vorangehenden Palatal assimiliert hatte und in dieser Stellung nicht wie sonst kräftig tremuliert wurde (vgl. BLautst. 2 f.), ist in den Phonemen dieses Typus der palatale Guttural im Slavischen und im Baltischen in einen Sibilanten übergegangen: idg. *\*aĥrī* > slav. *ostri*- (*ostriti*, *ostrina* etc.) und lit. *aštrī* : *āsztrinti*, *asztrỹbė* etc. Slav. *ostrā* und lit. *asztrūs* sind nicht nur durch eine Analogiebildung nach den erwähnten Wörtern mit ursprachlichem *-k̂rī* zu erklären (vgl. BLautst. 4), sondern vor allem durch den Umstand, dass das ursprachliche Adj. *\*aĥru*- in seinem Paradigma *\*aĥreu*- mit weichem *r* gehabt hat. Auf Grund von lit. *asztrūs* haben wir einen ursprachlichen *u*-Stamm anzusetzen, was auch rein theoretisch im Hinblick auf die urindogermanische Heteroklisie zu erwarten ist (Kontamination der Nominativsuffixe *r* und *u*). Neben Nom. sing. *\*aĥrus* etc. haben also einst Nom. pl. *\*aĥreues*, Dat. sing. *\*aĥreuoi* etc. gestanden.

<sup>1</sup> Vgl. HEINSIUS IF XII 180 Fussn. 1.

<sup>2</sup> Vor hartem *ŗ* zeigt auch das Altindische Velarisierung, vgl. BLautst. I § 11.



Die einzelsprachliche Formenentwicklung mit Kombination von *io-*, *i-* und *u-*Stamm dürfte auch eine Rolle gespielt haben (vgl. im heutigen Litauisch: Mask. *-iám*, *-iù*, *-iamè*; *-iū*, *-éms*, *-iūs*, *-iaĩs*, *-iūsè*, Fem. *-ì*, *-iōs*, *-iai*, *-iq* etc., s. Leskien LitLeseb. 166 f.). In der Ursprache hatte auch die Komparativbildung ein weich anlautendes Suffix (idg. *-ios-*, *-ies-*, *-is-*, lit. *-ėsnis* aus *-ies-ni-* etc.: *usztrėsnis*, vgl. noch Sup. *usztriáusias*, Adv. *asztreĩ*; slav. *ostrěje* etc.). Es liegt also auf der Hand, dass bei einem analogischen Ausgleich zwischen *kr̥* > *šr* und *kr*, der nicht ausbleiben konnte, eine Entwicklung zugunsten des *kr̥* > *šr* (> lit. *sžtr*, slav. *str*) stattfinden musste.

Gibt es aber auch andere Belege für balt. *štr* (*str*) und slav. *str* in Phonemen, wo eine Velarisierung von ursprachlichem *kr̥* durch einen nachfolgenden weichen Vokal verhindert worden ist? M. E. spricht manches dafür, dass in folgenden vier Fällen mit einer solchen Entwicklung zu rechnen ist:

a) Die Zusammenstellung von slav. *strupz* 'Schorf' (r. *strup* etc.) mit lit. *nu-krūpęs* 'schorfig' etc. (s. BLautst. 7) ist wohl besser als diejenige mit as. *strūf* 'struppig' etc. Ein ursprachliches, zur Wurzel *\*kr̥eup-* gehöriges *\*kr̥eupos* kann slav. *strupz* ergeben haben. Wie ich schon früher hervorgehoben habe, ist die Velarisierung von *kr̥*, *gr̥* ein uralter phonetischer Vorgang, der schon in der indogermanischen Ursprache dialektisch angefangen hat. Es ist demnach sehr wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich, dass der Reflex von ursprachlichem *ə* im Protoslavischen noch nicht mit demjenigen von *a* zusammengefallen war, sondern weich, etwa wie ein *ö*-Laut, artikuliert wurde. Zwischen diesem nicht harten Vokal und einem vorangehenden Palatal konnte sich ein *r* mouillieren: in protoslav. *\*kr̥eupos* (etwa *kr̥öupos* ausgesprochen) entstand kein *kr*, sondern *kr̥* beharrte und führte wie in *\*akr̥eues* etc. zu slav. *str*.

b) Lit. *sžtrėplė* 'Strumpf' dürfte mit gr. *κηπίς* 'Schuh', aisl. *hriflingr* m. 'Schuh' (s. Torp Fick III, 103) zusammengehören. In diesem Falle reflektiert das *k* in lit. *kūrpe* 'Schuh', lett. *ku'rpe*, apr. *kurpe* ds. und r. *korpát* 'Kleidern ausbessern, flicken', sl. *kr̥plja* 'Schneeschuh', bg. *kárpa* 'Lappen, Tuch; Flick' etc. ein ursprachliches *k̥*, das vor hartem *r* (> balt. *ur*, r. *or* etc.) entpalatalisiert wurde.



c) Eine in semasiologischer Hinsicht sehr ansprechende Zusammenstellung ist die Verknüpfung Zupitzas (IF. Anz. XIII 51) von abg. *stropъ* 'Dach, Boden' mit ags. *hrōf* 'Dach' etc.<sup>1</sup> (vgl. van Wijk IF. XXVIII 122 f.). Wenn wir hier als ursprachliche Grundformen *\*krōpo-* (oder *\*krāpo-*): *\*krapo-* ansetzen, ist weitere Anknüpfung an das in BLautst. 13 besprochene *\*krōdā* oder *\*krādā* möglich, worauf abg. *krada* 'Scheiterhaufen, Holzstoss' im Hinblick auf pers. *sarāy* 'Palast' (nach Lidén aus *\*krōdo-* oder *\*krādo-*) zurückzuführen ist; wie ich aaO. hervorgehoben habe, muss auch got. *hrōt* 'Dach' hierher gehören. Aus *\*krō-* (ev. *\*krā-*) entstand im Slavischen *kra-* (abg. *krada*), aus *\*krā-* dürfte dagegen slav. *stro-* hervorgegangen sein (abg. *stropъ* etc.). Gemäss dem ursprachlichen Vokalsystem ist ja neben *\*krōpo-* (ev. *\*krāpo-*) eher *\*krapo-* als *\*kropo-* (oder *\*krapo-*) zu erwarten.

d) Abg. *strěcha*, p. *strzecha*, 'Dach', vor allem 'Strohdach', etc. dürfte ursprünglich nur 'Halm' bedeutet haben und lässt sich semasiologisch gut mit apr. *craysi* 'Halm' zusammenstellen (etymologische Verknüpfung von Herbert Petersson, mündliche Mitteilung). Apr. *craysi* muss weiter mit aisl. *hrís* 'Reis' zusammengehören (vgl. Bezzenberger Apr. Monatsschrift XV 281). Wir können folgende mit einander ablautende ursprachliche Wurzelsilben annehmen: *\*krōis-* (> apr. *craysi*): *\*krāis-* (> slav. *strěcha*): *\*krīs* (> aisl. *hrís* etc., s. Torp Fick III<sub>4</sub> 105: urgerm. *\*hrīsa* n.).

Eine Reihe von Fällen spricht somit dafür, dass sich im Protoslavischen der Phonemtypus *\*krā* anders als der Phonemtypus *\*kra* entwickelt hat: jener scheint zu slav. *stro* (in *\*krāi* zu *strě*) geführt zu haben, dieser zu *kro*.

Beispiele für die Entwicklung von idg. *k̑*, *ǵ* zu baltoslav. *k*, *g* in der Stellung vor hartem *r* finde ich in folgenden Fällen, die ich früher übersehen oder in BLautst. anders gedeutet habe:

#### 1. Abg. *grěchъ* etc.

Mit abg. *grěchъ* 'ἀμαρτία, Sünde' r. *grěch* (G. -á) 'Sünde, Schuld, Fehler; Unfall, Missgeschick', bg. *grěch* 'Sünde', sbkr. *grījeh*

<sup>1</sup> PEDERSEN VglGr. I 92 stellt hierzu auch ir. *cro* 'Gehäge, Verschlag, Stall, Hütte' etc.



(G. *grižha*) ds., sl. *grěh* ds., č. *hrěch* ds. etc. lässt sich gemäss meiner Lautregel ai. *hrīh* f. 'Scham' etymologisch verknüpfen. Die Bedeutungen 'Scham' und 'Sünde' stehen einander ja ganz nahe. Mit ai. *hrīh* und *jihréti* 'schämt sich' verknüpft man m. E. am besten urgerm. \**grisan* 'schaudern, fürchten' (ags. *ā-grīsan* 'schaudern, fürchten', mnd. *grisen* ds. etc., s. Torp Fick III, 144). Im Germanischen finden wir dieselbe Suffixbildung wie in slav. *grěchz*. Für das slavische Wort setze ich als Grundform \**ghrōi-s-o-* an, woraus (über \**grōiχó-*) sbkr. *grījeh*, sl. *grěh* etc. mit erhaltener Länge in vortoniger Silbe (vgl. für das Sbkr. Leskien Gram. d. sbkr. Spr. I § 224). Die Grundbedeutung der idg. Wurzel \**ghrōi-* dürfte 'fürchten, beben' gewesen sein. Ob diese ursprachliche Wurzel mit der von mir in BLautst. 12 besprochenen Basis \**gherēi-* 'begehren' (vgl. Persson Beitr. 728 und Boisacq DE. 1047) verwandt sein kann, ist unsicher (ev. denkbar unter Voraussetzung einer letzten Urbedeutung 'zittern, in Aufregung sein', also eine heftige Gemütsbewegung überhaupt, vgl. Persson Beitr. 729 Fussn. 1). Die verschiedenen Bedeutungen des slav. Verbums *grěšiti* ('sünden, fehlen' etc.) können bei der etymologischen Erklärung des Substantivums *grěchz* keine Rolle spielen, denn das Verbum ist sicher sekundär von dem Substantivum gebildet.

## 2. Lett. *kurmát*.

Bisher unerklärt ist das lettische Verbum *kurmát* (*kurmaht*, Ulmann Wb.), 'trödeln, nuscheln'. Ich führe es auf idg. \**k̑rm-* (mit hartem *r*) zurück und stelle es mit ai. *grāmyati* 'wird müde' zusammen.

## 3 Abg. *iskra*.

In abg. *iskra* 'σπινθήρ, Funken', r. *iskra* ds., wr. *skra* etc. und klr. *jaskrýtyša* 'funkeln' p. *jaskry*, *jaskrawy* 'blendend, funkelnd' kann das *k* nicht gern suffixal sein. Zusammenhang mit ai. *yáçah* n. 'Ansehen, Würde, Herrlichkeit, Ehre, Ruhm' (Berneker EW. I 276 & 433) kann ich nicht plausibel finden, ist doch schon der Ansatz \**ik-k-rā* phonetisch und morphologisch bedenklich. Ich erkläre abg. *iskra* etc. und p. *jaskry* aus \**isk-rā* und \**oisk-ro-*. Die in der Einleitung dieses Abschnittes besprochene Entwicklung von *kr* zu slav. *str* vor weichem Vokal ist belegt in slk. *jastrit* 'scharf blicken';



dass ein Wortstamm *\*isk-* vorliegt, zeigt auch lit. *iszczas* 'offenbar, deutlich', das auf *\*istjas* < *\*iskjos* zurückzuführen ist (vgl. unten § 3, 2). R. *jásnyj* 'licht, klar', bg. *jásen* ds. etc. kann auf *\*oiskno-* oder *\*oisknno-* zurückgehen. In lit. *áiskas* 'deutlich' hat wie in *jėszkóti* etc. eine Dissimilation von *šk* stattgefunden (s. § 4). R. *jáska* 'klarer Stern' hat *k* aus *ĥ* vor nachfolgendem *ā* (vgl. oben § 1, 4).

#### 4. Lett. *ignis* etc.

Die drei wichtigsten Charakteristika einer ursprachlichen heteroklitischen Bildung (vgl. Petersson Stud. ū. d. idg. Heteroklisie 1—16) finden sich in dem formantischen Wechsel der Wörter lat. *aeger* 'verstimmt' (mit *r*-Suffix), lett. *ignis* 'sauer, böse; Murrkopf', *ignēt* 'einen Ekel haben' (mit *n*-Suffix) und abg. *jěza, jědza* 'Krankheit' (< *\*ingā* nach Baudouin de Courtenays Gesetz IF. IV 45 ff.), r. *jagá* (vgl. oben § 1, 5), p. *jědza* 'Furie, böses Weib, Hexe' etc. (mit *n*-Infigierung und dem Suffix *-ā*). Von diesen Wörtern kann nicht gern alb. *iđerim* 'Bitterkeit, Zorn, Trauer, Ärger' getrennt werden (vgl. Brugmann Grdr. I, 546, Walde EW. 2, 14 f.). Hier findet sich auch der Wechsel von *r* und *n*: alb. *hider* : *hidun*, *iđun* 'bitter'; *iđenđj* : *iđerón* 'erbittere'; *iđerim* : *iđenim* : *hiđenim* (s. Meyer EW. 157). M. E. lässt sich der Wechsel von *g* und *ġ* dadurch erklären, dass im Frühurbaltischen (oder eher schon idg. dialektisch) vor *r* eine Velarisierung stattgefunden hat (urslav. *\*ingā* erklärt sich nach meiner Lautregel: *ĥ, ġ > k, g* vor frühurslav. *a*-Vokal).

#### 5. R. *ókuň* etc.

Wahrscheinlich ist das slavische Wort für 'Barsch': r. *ókuň* etc. mit lit. *aszerys* 'Perca fluvialis' etc. (s. BLautst. 49) auf eine idg. heteroklitische Wortbildung zurückzuführen, wo im Nominativ *-ou* und *-u* mit *-or* und *-r* wechselten (eine Menge solcher Fälle hat Petersson in Stud. ū. d. idg. Heteroklisie analysiert). Das Suffix *-un-* des slavischen Wortes ist wohl am einfachsten dadurch zu erklären, dass eine Kontamination von dem *n* der Genitivform *\*ak-n-és* und dem *ou* der Nominativendung stattgefunden hat. Das *k* im Slavischen (gegenüber lit. *sž* etc.) kann dadurch entstanden sein, dass ein protoslav. (idg. dial.) *\*akou* nach der Parallel-



form *\*akr* (mit Velarisierung vor *r*) zu *\*akou* umgebildet wurde. Lit. *aszerỹs* ist ganz lautregelmässig (zwischen *ĥ* und *r* stand ein weicher Vokal).

#### 6. Abg. *večerz* etc.

Wie bekannt hat Holger Pedersen KZ. XXXIX 404 einen Versuch gemacht, arm. *gišer* 'Nacht' mit slav. *večerz* 'Abend' lautlich zu verbinden, worüber neuerdings sich Herbert Petersson Stud. ü. d. idg. Heteroklisie 234 f. ablehnend ausgesprochen hat. Die von Pedersen angesetzte Grundform *\*uekhero-* würde slav. nur *\*vešerz* ergeben haben. Wenn wir aber für das Baltoslavische *\*uekero-*, *\*uekoro-* annehmen mit *k* aus *\*uekr*, wo vor nachfolgendem *r* ursprüngliches *ĥ* velarisiert wurde, lassen sich slav. *večerz* und lit. *vākaras*, lett. *vakars*<sup>1</sup>, soweit ich sehen kann, mit arm. *gišer* 'Nacht', auch 'Abend', *gišerain* 'abendlich' verbinden. Das Armenische dürfte auf eine ursprachliche Nominativform mit Kontamination von *u-* und *r*-Suffix zurückgehen: idg. *\*uekuer*. Nach Petersson aaO. kann das *š* in *gišer* nur auf idg. *ĥu* zurückgehen<sup>2</sup>. Die eigentliche Schwierigkeit für meine Kombination liegt also nur in der Frage, ob ein arm. *i* hier der Reflex eines idg. *e* sein kann. Über die Epenthese vor den *š*-artigen Lauten im Armenischen vgl. Pedersen KZ. XXXIX 404. Übrigens ist es wohl denkbar, dass *\*uekuer* im Protoarmenischen zu *\*ueküer* wurde, d. h. in der Stellung nach palatalem *ĥ* und vor einem weichen Vokal kann *-u-* eine *i*-Färbung erhalten haben<sup>3</sup>, die wie ein *i* auf das *e* der vorangehenden Silbe eingewirkt hat (vgl. *měj*, Gen. *mijoy* 'Mitte' : lat. *medius*).

#### § 3. Die Entwicklung von idg. *sĥi* und *sĥhi* im Baltoslavischen.

Eine Durchmusterung des baltoslavischen Wortmaterials zeigt, dass darin kein unzweideutiger Fall sich findet, wo ein

<sup>1</sup> Im Baltischen ist *ue-* über *uo-* zu *va-* geworden, wenn in der folgenden Silbe ein *o* ( $> a$ ) stand, vgl. JOH. SCHMIDT Plur. 197. Im Baltoslavischen liegt somit nur ein Suffixwechsel *-er-* : *-or-* vor.

<sup>2</sup> Wie LIDÉN Huschardzan, Festschrift aus Anlass des 100-jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien (Wien 1911) S. 381 ff. gezeigt hat, ist idg. *ĥu* im Arm. zu *š* geworden. Mehrere Belege gibt HERBERT PETERSSON Arische & arm. Studien S. 28, 55, 59, 89, 91.

<sup>3</sup> Vgl. den bilabialen Reiblaut in frz. *ruine*, *puis*.



slavisches *š* oder ein lit. *szi* auf idg. *sk̑* (*sk̑h̑*) zurückzuführen ist (vgl. Miklosich EW. usw.). Wir begegnen z. B. im Slavischen keinem abg. *\*tšb* = ai. *tucchya-* und im Baltischen keinem lit. *\*tussias*, sondern abg. *tžšt* 'leer', r. *tóščij* etc. mit *št*, *šč* sowie lit. *tùszczas* 'leer' mit *szcz*, das nur auf *st̑* zurückgehen kann, entsprechen dem ai. *tucchyá-* 'leer'. Wie ich unten zeigen werde, steht dieses Beispiel nicht allein da. Sowohl im Baltischen wie im Slavischen gibt es noch einige Belege dafür, dass sich in diesen Sprachzweigen idg. *sk̑* (*sk̑h̑*) ganz wie idg. *st̑* (*sth̑*) entwickelt hat. Lautphysiologisch ist in diesem Falle eine Verschiebung von *k̑* zu *t* leicht zu verstehen: In der Stellung zwischen *s* und *i* hat ein palatales *k̑* infolge einer dissimilatorischen Tendenz sich nicht in einen Sibilanten verwandelt; beharrte aber zwischen *s* und *i* der Verschlusslaut, ist ein Übergang *k̑* > *t̑* > *č* eben was man zu erwarten hat.

Idg. *sk̑*, *sk̑h̑* war eine ziemlich seltene Lautverbindung, keine grössere Reihe von Belegen kann sich demnach aus einer Untersuchung der Reflexe im Baltoslavischen ergeben. Den meisten Beispielen begegnen wir im Slavischen, wo das *-i-* in der Präsensbildung sehr verbreitet ist, und wo auch idg. *eu* zu frühurslav. *ju* geführt hat (vgl. Berneker IF X. 145 ff.: *ču*, *šu* < *\*keu*, *k̑eu*, *seu* etc.). Im Baltischen habe ich nur unter den nominalen *jo*-Bildungen Beispiele gefunden:

#### 1. Lit. *tùszczas* etc.

Mit. ai. *tucchyá-*, gew. *tuccha-* 'leer, öde', av. *tusa-* (inchoat.) 'leer, schwach werden, die Fassung verlieren' muss lit. *tùszczas* 'leer' etymologisch zusammengehören sowie auch abg. *tžšt* 'leer', r. *tóščij* 'nüchtern (vom Magen), leer; mager, hager', sl. *těšč* 'leer', č. (alt) *tští* ds. etc. Ai. *-cch-* kann in einem der älteren Sprache gehörigen Worte (*tucchyá-* ist vedisch) nur auf idg. *sk̑* oder *sk̑h̑* zurückgehen, und im Litauischen entsteht *č* (*cz*) nur aus *t̑* (lett. *tukšs* 'leer' kann dagegen sowohl aus *\*tusk̑ios* wie aus *\*tust̑ios* abgeleitet werden, vgl. Endzelin Slav.-balt. et. 54 Fussn. 3). Setzen wir demnach idg. *\*tusk̑io-* (ev. *\*tusk̑h̑io-*) an, lassen sich die bedeutungsidentischen arischen und baltoslavischen Wörter aus derselben ursprachlichen Grundform ableiten.



2. Lit. *iszczas*.

Lit. *iszczas* 'offenbar, deutlich' muss mit lit. *iszkus* ds. (s. Endzelin Slav.-balt. et. 54 Fussn. 3) und *áiszkus* 'deutlich' zusammengehören. Mit Endzelin aaO. einen ursprachlichen Wechsel von *t*- und *k*-Erweiterung anzunehmen, ist unnötig. Wie ich schon früher gezeigt habe (vgl. oben § 2, 3), liegt übrigens hier nicht ursprachliches velares *k* vor, sondern palatales *ĭ* (über die Velarisierung in lit. *áiszkus*, *iszkus* vgl. unten § 4). Wir können lit. *iszczas*, *iszkus* und *áiszkus* auf idg. *\*isk̑jo-*, *\*isk̑u-* und *\*oisk̑u-* (ev. *\*aisk̑u-*) zurückführen und mit slav. *\*ěsnъ* (ev. *\*ěsnъ*) > r. *jásny* 'licht' etc. verknüpfen, vgl. oben § 1, 4.

3. R. *pl'ušč* etc.

Als urslavisches Wort für 'Efeu' setzt Berneker EW. I 64 *\*bl'uščb* an und betrachtet mit Solmsen KZ. XXXVII 579 das *p* in r. *pl'ušč* als sekundär entstanden. Formen mit *p* und eben in der Bedeutung 'Efeu' sind aber auch ausserhalb des Russischen belegt: sbkr. *pljušt* (dial., s. Karadžić Wb.) = *bršljan* 'Efeu, Hedera', č. (kirchensprachl., s. Rank) *plušt'* = *blušt'* 'Efeu', plb. *pl'äust'a* G. sing. 'Efeu'. Nach Miklosich EW. 251 findet sich im Slovenischen *pljušč* 'Bryonia', nach Pleteršnik bedeutet sl. *plušč* 'Schwarzwurz' (*Consolida major* = *Symphytum officinale*), *pljušč* erwähnt er nicht. Demnach kann sehr wohl das urslavische Wort für 'Efeu' mit *p* angefangen haben. Solmsens Erklärung aaO. des r. *p* als sekundär infolge Assimilation von ursprünglichem *b* an nachfolgendes tonloses *šč* überzeugt mich nicht, denn nach dem *p* kommt ein *l*, das tönend war. Ganz anders steht es z. B. mit *drozdъ* aus *\*trozdъ* und anderen Fällen (vgl. Verf. BLautst. 42: die Assimilationen beziehen sich auf tonlose Explosivlaute, die tönend wurden in der Stellung vor *r* und *l*, wenn eine Gruppe von tönenden Geräuschlauten nachfolgte). Ich bin demnach der Überzeugung, dass das urslavische Wort für 'Efeu' *\*pl'ustjo-* war. Dieses lässt sich auf idg. *\*peusk̑jo-* zurückführen und mit ai. *púccha-* (m. und n.) 'Schwanz, Schweif, Rute' etymologisch verknüpfen, also eigentlich 'herabhängendes Gewächs' (Rankengewächs). Die Wörter im heutigen Slavisch für 'Efeu', welche mit *b* statt *p* anfangen, sind m. E. dadurch entstanden,



dass infolge einer durch die Lautentwicklung verursachten phonetischen Ähnlichkeit zwei ursprünglich verschiedene Pflanzennamen verwechselt worden sind. Neben idg. *\*peusk̑io-* hat es ein *\*bleusk̑io- : \*bleusk̑iē-* gegeben, worauf apr. *bleusky* (f.) 'Schilf' (urbalt. *\*bliauskē*) zurückgeht (vgl. Trautmann AprSprachd. 312). P. *bluszcz* 'Efeu', dial. auch = 'wyklina wodna', 'narost na dębach i bukach' (Karłowicz Słown.), sl. *bljúšč* 'Efeu; *Tamus communis*; *Bryonia alba*', klr. *bl'ušč* 'Efeu' etc. haben ursprünglich ein anderes Gewächs als Efeu bezeichnet (in der Regel werden die Wörter auch für andere Rankengewächse gebraucht: *Bryonia*, *Tamus* etc.). Es liegt auf der Hand, dass wenn z. B. ein ursprachlicher Pflanzennamen *\*bleusk̑io-* zu slav. *bl'uščb* wurde<sup>1</sup>, dieser Name sehr leicht mit *pl'uščb* (aus *\*peusk̑io-*) verwechselt werden konnte. In den Sprachen, wo die erste Form die zweite als Benennung für 'Efeu' verdrängt hat, kommt das Phonem *pl'ušč* in einer anderen Bedeutung vor, p. *pluszcz* bezeichnet z. B. einen Vogel (*Cinclus aquaticus*), klr. *pl'úšča* bedeutet 'Platzregen' etc. Für meine Ansicht, dass sl. *bljúšč* 'Efeu; *Tamus communis*; *Bryonia alba*', sbkr. *bljūšt* 'Tamus communis', p. *bluszcz* etc. und r. *pl'ušč* 'Efeu', sbkr. *pljūšt* ds. etc. auf zwei verschiedene urslavische Pflanzennamen zurückgehen, spricht auch die Intonation: sbkr. *pljūšt* setzt urslavische Akutbetonung voraus, sbkr. *bljūšt* dagegen Zirkumflexbetonung (sl. *bljúšč* reflektiert alte vortonige Länge).

#### 4. Slav. -šč etc. : -skati < -sk̑i- : -sk̑ā-.

Es gibt im Slavischen einen sehr eigentümlichen Wechsel zwischen Verbalformen mit -st- oder -s- vor einer Infinitivendung auf -iti oder -ěti oder -ati mit *je*-Präsens und Formen mit -sk- vor einer Infinitivendung auf -ati mit *aie*-Präsens, vgl. Endzelin Slav.-balt. et. 54 Fussn. 1. Solche Fälle sind:

a) r. *puskát'* (-áju) 'lassen, fortlassen' ipf., aber *pustít'* pf. ds., klr. *puskáty* : *pustýty*, sbkr. *pùstiti* etc.;

b) r. *laskát'* (-áju) 'liebkoosen' neben *lástít'* 'liebkoosen, schmeicheln' und *lásit'* 'schmeicheln', *lasyj* 'schmeichlerisch' etc. (s. Berneker EW. I 691 f.);

<sup>1</sup> Die Zusammenstellung mit *bl'vati* 'speien' (ŠTREKELJ Arch. XXVII 65) überzeugt nicht, und Verknüpfung mit ai. *bhujāti* etc. (BERNEKER IF. X 151) ist lautlich unmöglich (vgl. ai. *bhugna-* 'gebogen' etc.).



c) sl. *driskati* (*driskam*) 'Durchfall haben' neben *drístati* (*drístam*), wozu das Präsens einst nach der *je*-Klasse gebildet wurde, vgl. klr. *drýšću*, *drystáty* ds. (p. wohl einst *\*drzyždžę*, woraus *\*dryždžę*, später *dryzdam* nach Berneker EW. I 224);

d) sbkr. *bliskati* (*-ām*) 'glänzen, blitzen' neben r. *blestět* (*bleščú*) 'glänzen, strahlen' etc. (s. Berneker EW. I 63).

Ich sehe in slav. *-ska-* den Reflex des ursprachlichen Verbal-suffixes *-sko-*, *-ské-* (slav. *-ska-* reflektiert zwar diesen Verbtypus erst indirekt, die slavische Verbalbildung ist eigentlich eine denominative, deren nominale Basis wiederum vom idg. Inchoativum ausgeht, vgl. ai. *icchā* neben *icchāti*, *prcchā* neben *prcchāti* etc.). Die Entpalatalisierung des *k̑* erkläre ich nach meiner oben in § 1 besprochenen Velarisierungsregel. Die Formen des Typus r. *pustít*, *lástít* sind m. E. dadurch entstanden, dass ein in den *i*-Formen aus *k̑* entwickeltes *t* einst auch in die *ɪ*-Formen hineingedrungen ist. Also *\*lastišb*, *\*lastitz* etc. (statt *\*lasišb* etc.) nach *\*lastiþ*, *\*lastiþt-* etc. Daneben hat sich aber auch das lautregelmässige *s* (< *s̑k̑*) behauptet: r. *lásit'*, *lasyj* etc. Durch die Lautregel *s̑k̑ > sti* erklären sich auch die Präsensformen der Verba *iskati* und *piskati* (*-ska-* aus *-s̑kā-* s. BLautst. 43 & 44): abg. *ištq* (neben *iskp*, Neubildung), r. *iščú* etc. und abg. *pištq* etc. Vgl. noch r. *piščít* von *piščát'* neben *ptskajet* von *pískat'*.

Die Wurzel in *driskati* ist idg. *\*dhreid-* (vgl. Berneker EW. I 224), und *-sk-* ist suffixal. Substantiva wie r. *drist* 'Durchfall', č. *dríst* 'Exkremeente' etc. sind demnach wohl aus *\*dhreid-* + *to-* Suffix entstanden, und diese Nominalformen können natürlich zur Verbreitung des *-st-* im Verbalparadigma beigetragen haben.

Das Adj. abg. *pustz* 'desertus', r. *pustój* 'leer' etc. (s. Miklosich EW. 267 f.) dürfte auch eine alte Partizipalbildung mit *to-* Suffix sein, entweder aus *\*pous-* oder *\*pout-* + *-to-*. Es hat sich somit zu *\*pous-s̑kā-* oder *\*pout-s̑kā-* verhalten wie das ai. Ptz. *ištā-* zu *icchāti*. Etymologisch ist vielleicht slav. *puskati* als eine ursprüngliche Bildung *\*pout-s̑kā-* mit lat. *putare* 'schneiden' zu verknüpfen, die Grundbedeutung könnte etwa 'abtrennen' gewesen sein.

Als ein Beispiel für *sti* aus *s̑k̑* kann schliesslich r. *zástít* (*zášču*, *-stiš*) 'vorstehen, im Lichte stehen' zu erwähnen sein. Herbert Petersson Stud. ü. d. idg. Heteroklisie 185 sieht in dem *t* dieses Wortes ein Argument gegen meine phonetische Erklärung



von abg. *stěno* etc., von mir (Zwei Beitr. 28) auf idg. *\*skāin-*, alternativ *\*skāin-* zurückgeführt. In der Urform von *zāšču* etc. musste aber ein *stj* aus *skj* entstehen. Neben *-st-* finden wir auch *-s-* in r. dial. *śásina* (neben *zástina*, analogisch) = *stěno* ili *těnistoje město* Dal', es muss auf *sk* vor weichem Vokal zurückgehen. R. *zástil'* beweist somit nicht, dass wir für abg. *stěno* ein ursprachliches *st* anzusetzen haben.

#### 5. Abg. *prašturz* etc.

Mit Ansetzung eines Ablautwechsels *\*keuro- : \*kuro-* hat Berneker IF. X 155 abg. *šuro*, *šurin* 'Schwager', r. *šurin* 'Bruder der Frau' mit gr. *ἐκυρός*, ai. *crácurah* (idg. *\*sue-kuros*) etymologisch verknüpft. Daneben stellt er abg. *prašturz* 'Urenkel', p. *praszczur* 'Ururahne; Ururenkel', r. *práščur* 'Vater des Ururgrossvaters' und verbindet diese Wörter mit lit. *prakurėjas* 'Ahnherr' mit Ansetzung eines ursprachlichen Wechsels *\*[s]keur- : \*[s]kur-*. Dass sämtliche Wörter etymologisch zusammengehören, ist offenbar. Eine ursprachliche Diskrepanz *\*[s]keur- : \*[s]kcur-* hat man aber nicht nötig anzusetzen. Wie mehrere Beispiele zeigen (vgl. unten), muss schon im Frühurslavischen der Diphthong *eu* zu *iu* > *ju* sich entwickelt haben. Ein frühurslavisches Phonem *\*skju* hat sich also in dieser Wortgruppe über *stju* zu abg. *štu*, r. *šču* etc. entwickelt. Das *k* in lit. *prakurėjas* erklärt sich durch Einwirkung des nachfolgenden *r* (vgl. BLautst. 31 ff.).

#### 6. P. *szczipły* etc.

AaO. hat Berneker auch abg. *šuplo* 'schwach', sl. *šupalj* 'durchlöchert, hohl', sbkr. *šupalj* 'durchbohrt, durchlöchert' mit lit. *suszūpęs* 'verfault vom Holz' etymologisch verknüpft. Neben abg. *šuplo* 'schwach' etc. (wofür eine Grundbedeutung 'morsch, weich' anzusetzen ist) finden wir im Slavischen auch č. *štíplý* 'dünn, zart', p. *szczipły* 'gering, klein, schwächig', r. dial. *ščiplyj* ds. Diese beiden Wortgruppen, die phonetisch und semasiologisch so nahe mit einander übereinstimmen, können nicht gern etymologisch getrennt werden. Sie gehören auch zusammen: abg. *šuplo* etc. hat man mit Berneker auf idg. *\*keuplios* zurückzuführen, č. *štíplý*, p. *szczipły* etc. lässt sich gemäss meiner Lautregel aus idg.



\*s-*keuplos* erklären, das sich über \**sk̃iuplos*, \**st̃iuplos* zu p. *szczupły*, č. *štiplý* etc. entwickelt hat.

### 7. R. *ščúpat*'.

Ai. *chupáti* 'berührt' ist zwar bis jetzt nur durch die Angaben der indischen Lexikographen und Grammatiker bekannt, an der Existenz des im Mittelindischen gut belegten Wortes hat man aber keinen Grund zu zweifeln. Dieses bisher etymologisch nicht gedeutete Wort (vgl. Uhlenbeck EW. 95) verbinde ich mit r. *ščúpat* 'tasten, berühren', klr. *ščiptaty* ds. Die semasiologische Übereinstimmung ist vollständig. Ai. *chupáti* 'berührt' geht auf idg. \**sk̃[h]up-* zurück, r. *ščúpat* 'berühren' auf idg. \**sk̃[h]enp-*, das sich über \**sk̃iup-*, \**st̃iup-* zu r.-klr. *ščup-* entwickelt hat.

### 8. P. *szczur* etc.

P. *szczur* 'Ratte', klr. *ščur* 'Mus rattus' und 'Mus decumanus', slk. *št'úr* 'grosse Ratte' (auch 'Skorpion' etc., vgl. Mičátek Wb., č. *šlír* 'Skorpion') erinnert stark an ai. *chuchuh* m. 'ein best. Tier (wohl Moschusratte)', vgl. das eigentümliche *chuchundarah* (-*riḥ* m., -*rī* f., auch *chuchūndarah*, -*rī*) 'Moschusratte', zu dessen Lautgestalt sowohl *undurah* 'Ratte' wie auch die auf -*n* + *dara-* ausgehenden Komposita dürften beigetragen haben. Die Bedeutungen der slavischen und indischen Wörter stehen einander sehr nahe, und die lautliche Ähnlichkeit dürfte kaum Zufall sein können. Im Altindischen liegt wohl eine Reduplikation der Wurzelsilbe \**sk̃[h]u-* vor. Auf die Vollstufenform \**sk̃[h]eu-* mit *r*-Suffix erweitert geht über \**st̃iur-*, \**sk̃iur-* p. *szczur* etc. zurück. Kaš. *šur* 'Ratte' dürfte auf ursprachliches \**k̃[h]eur-* zurückgehen, vgl. den Wechsel von *šu-* und *šču-* in den oben unter 5 und 6 behandelten Wörtern.

### 9. R. *ščúka* etc.

Das slavische Wort für 'Hecht': r. *ščúka*, bg. *štúka*, sbkr. *štúka*, sl. *ščúka*, č. *štika* (*šlik*), slk. *št'uka*, p. *szczuka*, os. *ščuka* etc. verknüpfe ich mit ai. *ṣūka-* (m., n.) 'Granne, Hachel des Getreides, Stachel eines Insekts', av. *sūkā* f. 'Nadel'. R. *ščúka* etc.

geht also auf idg. *\*s-kēuk-ā* zurück, die arischen Wörter stammen aus idg. *\*kūko-*, *\*kūkā* ohne bewegliches *s*. Wegen seiner spitzen Schnauze mit den scharfen Zähnen erscheint der Hecht als 'Stecher', vgl. nhd. *Hecht* zu ahd. *hecchen*, mhd. *hecken* 'stechen' (Kluge EW.<sub>8</sub> 195); engl. *pike* 'Spitze, Stachel, Hecht'; frz. *brochet* 'Hecht' von *broche* 'Spiess'; aisl. *gedda*, schw. *gädda* am wahrscheinlichsten nach Lidén Finn.-Ugr. Forsch. XI 135 f. aus urgerm. *\*gaið-ið-ðn* (woraus lapp. *kaito* entlehnt) zu ags. *gād* f. 'Stachel, Spitze', engl. *goad*, langob. *guida* f. 'Speer' (s. Hellquist Sv. et. ordb. 214). Ns. *šćipjel* 'Hecht' gehört offenbar mit dem oben unter 6 behandelten Adj. p. *szczupły* 'klein, schwächig', č. *štiplý* 'dünn, zart' etc. zusammen, vgl. p. *szczupła* 'Schmalkopf' und schw. *snipa*, eigentl. 'schmaler, spitzer Gegenstand (z. B. Kahn)', als Benennung für 'langen, schmalen jungen Hecht'. Dieselbe Anschauung dürfte zu Grunde liegen für die Neubenennung r. dial. *ščupák*, klr. *ščupa* (neben *ščupák*), p. *szczupak*. Vgl. noch, dass sl. *ščúkast* 'schlank, dünn' bedeutet (wohl < 'spitz'); 'scharf blicken' heisst *ščukasto gledati*. Die Grundbedeutung von idg. *\*s-kēuk-* 'spitz' scheint also im Slavischen noch nicht ganz verloren zu sein.

§ 4. Velarisierung von idg. *s-k̂* (*s-k̂h*) nach *i*, *r* und *k* im Baltischen.

Endzelin hat Slav.-balt. et. 54 ff. gezeigt, dass in der Stellung zwischen vorangehendem *i* und nachfolgendem *k* ein ursprachliches *s* sich zu lit. *š* (*sz*) verwandelt. Unter den litauischen Wörtern mit *szk* nach *i* finden sich aber mehrere, wo das *szk* auf idg. *s-k̂* zurückzuführen ist, und soweit ich sehe, gibt es keine Fälle, wo in derselben Stellung ein lit. *sz* (ohne nachfolgendes *k*) aus einem idg. *s-k̂* stammen muss. Eine Dissimilation von protobaltischem *s-k̂* hat offenbar stattgefunden (vgl. die Dissimilation in der umgekehrten Lautfolge *k̂s* im Urindischen, die wohl über *k̂s* zu ai. *k̂s* geworden ist). Im Urbaltischen hat sich idg. *k̂* zuerst wohl zu einem *š*-Laut entwickelt, dies hat dann im Litauischen beharrt, im Lettischen und im Altpreussischen dagegen sich wieder in ein *s* verwandelt. Wenn nun nach einem *i*, *r* oder *k* das idg. *s* zu einem *š*-Laut geworden war, ist eine urbaltische verschiedene Behandlung von *š-k̂* (nach *i*, *r*, *k*) und *s-k̂* (in anderer Stellung) sehr verständlich: in *š-k̂* hinderte eine dissimilatorische Ten-



denz die Entwicklung zu šš, aus *sĥ* aber konnte ein *sš* entstehen, das weiter zu einfachem urbalt. *š* führte (woraus lit. *sz*, lett.-apr. *s*).

Belege für lit. *sžk*, lett.-apr. *sk* aus idg. *sĥ* (ev. *sĥh*) nach *i*, *r* und *k* sehe ich in folgenden Fällen:

### 1. Lit. *jėszkóti* etc.

Lit. *jėszkau*, *jėszkóti* 'suchen' und (mit Bedeutungsverengung) lett. *ēskāt* 'lausen' können nicht etymologisch von abg. *iskati* 'suchen', r. *iskát* etc. und ai. *icchāti* 'sucht, wünscht', av. *isa-* 'verlangend nach' getrennt werden. Slav. *iska-* erklärt sich aus *\*eisĥā-*, dessen *ĥ* vor nachfolgendem *a*-Vokal velarisiert wurde (s. Zwei Beitr. 43 f.). Jetzt können wir mit Hilfe der oben erwähnten Velarisierungsregel auch die baltischen Wörter lautlich erklären: urbalt. *\*eišĥā-* (mit *š* aus *s* nach *i*-Vokal) wurde zu *\*eišĥā-* dissimiliert, woraus lit. *jėszkóti* (mit noch erhaltenem *š*) und lett. *ēskāt*.

### 2. Lit. *pyszketi*.

Lit. *pýszku*, *pyszketi* 'knallen' (z. B. *botāgas pýszka* 'die Peitsche knallt' etc.) stimmt bezüglich der Intonation ganz mit r. *pískat* (nicht *\*piskát* mit Akzentverschiebung) 'piepen, pfeifen', sbkr. *piska* 'Pfeifen, Zischen' (vgl. noch sl. *pískati* 'pfeifen', das theoretisch ev. zurückgezogenen Iktus haben könnte, etc.). Die slavischen Wörter habe ich Zwei Beitr. 44 auf idg. *\*pīšĥā-* zurückgeführt und mit ai. *picchōrā*, *picchōlā* 'Pfeife, Flöte' zusammengestellt, hier können wir auch das bedeutungsverwandte lit. *pyszketi* (mit *šk* dissimiliert aus *šĥ* < *sĥ*) etymologisch anknüpfen.

### 3. Lit. *áiszkus* etc.

Lit. *áiszkus*, *iszkus* 'deutlich' kann nicht von lit. *iszczas* 'offenbar, deutlich' seinem Ursprung nach verschieden sein. Letzteres kann nur auf urbalt. *\*istĥa-* zurückgehen, das nach § 3, 2 aus idg. *\*isĥjo-* entstanden ist. Mit lit. *áiszkus* lässt sich abg. *jasno* Adv. 'τρανῶς, clare', r. *jásnyj* 'licht, klar' etc. als ursprüngliches *\*ěsnz* oder *\*ěsnz* (mit *ě* aus idg. *oi*, ev. *ai* und *s* aus idg. *sĥ*) gut verbinden; dem Reflex eines schwundstufigen idg. *\*isĥ-* begegnen wir in slav. *\*iskra* > r. *iskra*, wr. *skra* etc., hier ist vor hartem

r das *k* velarisiert worden, wir haben ursprachl. *\*iskrā* anzusetzen (vgl. § 2, 8). Wahrscheinlich hat ein heteroklitischer Wechsel von -u, -r und -n- stattgefunden (: *áiskus : iskra : jásnj*). Demnach ist der Ansatz *\*oiskno-* oder vielleicht eher *\*oiskno-* für abg. *jasno* etc. viel wahrscheinlicher als *\*oiskino-*; das *e* in bg. *jasen* kann allerdings durch Anlehnung an die zahlreichen Adjektiva auf -*en* erklärt werden.

#### 4. Lit. *raiszkus*.

Mit abg. *rěsnz* 'verus, certus' muss lit. *raiszkus* 'offenbar, sichtbar, klar' (ohne Akz. bei Kurschat) etymologisch zusammengehören (vgl. Vondrák VglSGr. I 352). Das *s* des slavischen Wortes kann nicht auf ein einfaches idg. *s* zurückgehen (in diesem Falle würde ein *\*rěsnz* vorliegen), und lit. *raiszkus* kann nicht gern sein *szk* aus idg. *kk* haben, demnach ist nur mit idg. *sĥ* zu rechnen. Idg. *\*rōisk-* hat slav. *rěs-* und lit. *raiszk-* ergeben, auf idg. *\*rēisk-* geht lit. *rėiszkui, rėikszi* 'offenbaren' zurück (also lit. *raiszk-* nicht aus idg. *\*rāisk-*, sondern aus *\*rōisk-*). Lit. *áiskas* und *raiszkas* (wahrscheinlich auch mit Stosston, vgl. *rėiszkui*, Kurschat Wb.) haben dieselbe Bedeutung, wir haben es demnach wohl mit einer ursprachlichen Reimwortbildung zu tun.

#### 5. Lit. *tviska*.

Lit. *tviska* 'es blitzt', zusammengestellt mit ai. *twiṣ-* 'Strahl, Licht' und als eine ursprüngliche Inchoativbildung aufgefasst (vgl. Brugmann Grdr. II, III 352, 360), lässt sich wohl auf *\*tuis-sĥ[h]* zurückführen. Auffällig ist zwar -*sk-* statt -*szk-*, wie man gemäss der Regel Endzelins zu erwarten hätte. Hier kann eine dialektische Eigentümlichkeit vorliegen, vgl. Kurschats Angabe Wb. II 473: 'tvizkū in manchen Gegenden für tviskū'.

#### 6. Lit. *erszkėtras* etc.

Wie allgemein angenommen wird, gehört das baltische Wort für 'Stör': lit. *erszkėtras, erszkėtis, arszkėtys, erszkėtas, arszkėtas*, (Juškevič LitSlov. I 695) 'Stör', alit. *eschketras* 'Walfisch' (in der



Bibelübersetzung<sup>1</sup>, s. Bezenberger ZGLS. 283), apr. *esketres* 'Stör' ('Acipenser sturio')<sup>2</sup> ohne Zweifel zusammen mit dem gleichbedeutenden Wort des Slavischen: r. *osótr*, klr. *osétr* (neben *jasétr*), sbkr. *jèsetra*, p. *jesiotr*. Das phonetische Verhältnis ist aber bisher unerklärt geblieben (vgl. Bezenberger BB. XXVII 163, Berneker EW. I 265). Ich setze eine ursprachliche Grundform *\*ersk[h]ětros* an. Daraus hat sich ein urslav. *\*ersetros* entwickelt und nach Wegdissimilierung des ersten *r* — wie in *\*irzumbros*, *\*korčergā* etc. etc. (vgl. I § 2, 6) — gemeinslav. *\*esetrz*, woraus r. *osótr* etc. Im Baltischen hat die Lautfolge *rsk* zu *ršk* geführt, dessen *šk* parallel mit *šk* in dem Phonem *išk* (aus idg. *isk*) sich zu *šk* entwickelte (woraus lit. *sšk*, apr. *sk*). Dann ist das erste *r* des Wortes wie im Slavischen infolge Dissimilation geschwunden: apr. *esketres*, alit. *eschketras*. In lit. *erszkėtras* ist das erste *r* wieder hineingeführt worden nach *erszkėtis* etc., wo kein zweites *r* nachfolgte. In spätindogermanischer Periode hat wohl *\*ersk[h]ěti-* mit *\*ersk[h]ětro-* gewechselt wie *\*rsm̥bho-* mit *\*rsm̥bhro-*, woraus ai. *r̥ṣabháh* und protoslav. *\*iřzumbro-* (r. *zubr* etc. I § 2, 6). In dem suffixalen *r* steckt wohl in beiden Fällen das *r*-Element der heteroklitischen Deklination<sup>3</sup>. Zur baltischen Dissimilation *\*erskėtras* > *eškėtras* vgl. apr. *visambris* aus *\*virsambris* (idg. *\*urs-om-bh-r-* neben *\*urs-m̥bh-o-* > ai. *r̥ṣabháh*). Etymologisch dürfte lit. *erszkėtras* 'Stör' mit lit. *erszkėtra*, *erszkėtis* 'Dornpflanze', *erszkėczai* 'Dornen' (Koll.), lett. *erkschk'is* 'Dornstrauch'<sup>4</sup> zusammengehören. Der Stör hat

<sup>1</sup> Der Name für 'Stör' ist offenbar gebraucht worden, weil man kein einheimisches Wort für 'Walfisch' hatte, zur Bed. vgl. aisl. *hvalr*: nhd. *Wels*.

<sup>2</sup> Das Lettische hat für 'Stör' ein germanisches Lehnwort.

<sup>3</sup> HERBERT PETERSSON hat in seiner Abhandlung Stud. ū. d. idg. Heteroklisis gezeigt, dass unter den im Nominativ des ursprachlichen heteroklitischen Paradigma auftretenden Suffixen ein *b* als solches fungiert. Man kann im Anschluss daran sich fragen, ob nicht das Tiernamensuffix *-bho-* seine letzte Quelle in einer Anzahl Nominative auf *-bh* hat, im Auslaut aus *-b* durch das Aspirationsgesetz (s. Petersson aaO. 15 ff.) entstanden. Das *r* in apr. *visambris* und r. *zubr* etc. kann ebenso als ein ursprüngliches Nominativsuffix aufgefasst werden. Über die Kombination dieser Nominativsuffixe, s. MERINGER SWienAW. CXXV S. 1 ff. Zahlreiche Beispiele findet man in der erwähnten Arbeit Peterssons.

<sup>4</sup> PERSSON Beitr. 964 kombiniert das lettische Wort mit ai. *r̥kṣarāḥ* 'Spitze, Dorn'. Das erste *k* des lett. Wortes dürfte aber sekundär sein. ENDZELIN KZ. XLIV 61 Fussn. 1 sieht darin eine Mischung mit *\*erkis* (> lett. *ērzis* 'Wacholder').



wie bekannt einen mit fünf Reihen grosser, gekielter Knochenschilder bedeckten Körper. Zur Bedeutungsentwicklung vgl. alat. *acupēnsēr* (später *acipēnsēr*), dessen *acu-* wohl auf idg. *\*āku-* 'scharf, spitz' zurückzuführen ist (s. Walde EW. 8).

7. Lit. *-szk-* in Verba mit idg. Wurzeln auf *r*, *k*, *g*.

Das idg. Inchoativsuffix *-sk[h]o-* muss nicht nur nach vorangehendem *i* (wie in lit. *jėszkóti*, *tvįska*), sondern auch nach *r* und *k* im Baltischen velarisiert werden. Vorläufig kann ich hier für *-rsk-* > lit. *-szk-* keine ganz evidenten Beispiele geben. Ich konstatiere nur, dass es im Litauischen eine Reihe von Verba mit auf *r* auslautender Wurzel gibt, wo ein *-szk-* folgt: *bárszku*, *barszkėti* 'klappern', *burszkau*, *burszkyti* (ohne Akz. bei Kurschat) 'schütteln', *plerszkiù*, *plerszkėti* 'einen stark schnarrenden Schall von sich geben', *társzku*, *tařkszti* 'klappern' etc. Gewisse solche Verba mit lit. *-szk-* können natürlich junge Neubildungen sein, aber in einigen Fällen hat wohl eine Velarisierung von ursprünglichem *sk* stattgefunden. Im Hinblick auf den Bedeutungstypus der Verba ist eine alte Inchoativbildung wahrscheinlich.

In lit. *treszkù* 'prassle, knacke' liegt wahrscheinlich nicht wie Brugmann Grdr. II, III 360 annimmt ein *tre-* (oder *tres-*) + Suffix vor, sondern eine onomatopoetische Wurzel *\*tresk-* (vgl. abg. *troska* 'Donnerschlag', *trěskz* 'Schall, Krach') dürfte mit *-skh-* erweitert sein: *\*tresk-sk[h]-* muss *\*treskšk-* ergeben haben, woraus *\*trekšk-* (vgl. Leskien LitLeseb. Gr. § 37), dessen erstes *k* wegdisimiliert wurde.

Lit. *braszkù*, *braszkėti* 'krachen, knacken (wie beim Brechen von hölzernen Dingen, von einem schwer beladenen Wagen etc.)' lässt sich auf ursprachl. *\*bhrog-sk[h]-* zurückführen und mit urgerm. *\*brekan* (> ahd. *brechan* etc.), *\*brak* (> aisl. *brak* 'Gekrach, Lärm') etc. etymologisch verbinden; lit. *braszkù* mit wegdisimiliertem *k* in *-kszk-*, vgl. lett. *brakschis* 'Lärm, Krachen', *brakschét* 'knattern, krachen' (vgl. Endzelin BB. XXIX 189).

Lit. *blýszkiù*, *blyszkėti* 'funkeln' geht wohl auf ursprachl. *\*bhlig-sk-*, nicht *\*bhlig-sk-* zurück (gegen Berneker EW. I 63); sbkr. *bliskati* etc. gegenüber r. *blestét* erklärt sich nach § 3, 4 oben. Vor *sk* muss im Slavischen sowohl *k* < idg. *k* wie der Reflex von idg.



*k* schwinden (eine Lautfolge *ksk* kommt in gemeinslavischen Wörtern nicht vor).

Lit. *gaisztù*, *-szaũ*, *gaĩsĩti* 'säumen, zögern', das man gewöhnlich aus *\*ghais-* + *sĕ* erklärt und mit lat. *haerere* 'hängen, stecken, kleben' verbindet (vgl. Endzelin Slav.-balt. et. 57), lässt sich auf *\*ghoid-* + *sĕ[h]*- zurückführen und mit abg. *žĩdati* (*židŏ*) 'warten' verknüpfen: aus der Bedeutung 'warten' einerseits 'säumen' (lit. *gaisztù*), andererseits 'verlangen, begehren' (lit. *geidĩti*). In der urbaltischen Grundform von lit. *gaisztù* hat also zwischen *i* und *sĕ* ein *d* (*t*) gestanden, das einen Übergang von *sĕ* zu *šĕ* verhindert hat. Die Kombination mit lat. *haerere* ist im Hinblick auf meine Lauttheorie unmöglich (vgl. die Entwicklung zu lit. *jėszkĩti* etc.), wenn man nicht mit lit. *sz* aus idg. einfachem *s* hier rechnen will (vgl. Brugmann Grdr. I, 785 unten).

In lit. *trĩszũ* 'zittere' (vgl. Brugmann Grdr. II, III 360) liegt kein ursprünglicher *i*-Vokal vor, sondern idg. Schwa secundum (*\*tr̥s-*). Nach *u*-Vokal gehen *sĕ* und *šĕ* nicht in *šĕ* über, vgl. Endzelin Slav.-balt. et. 57: lit. *uĩszta* 'es wird Tag' setzt ein älteres *\*aĩsza* voraus, das mit ai. *ucchĩti* auf ursprachl. *\*aus-sĕ[h]*-, *\*us sĕ[h]*- zurückgeht. Soweit ich sehen kann, widerspricht nichts meiner Theorie, dass nach *i*, *r*, *k* die Lautfolge *sĕ[h]* des Inchoativsuffixes sich zu lit. *-szk-* entwickelt hat.

Lund, im August 1921.

## Wörterverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seite an.)

Slavisch. (Abg. und Kslav. unbezeichnet.)		
<i>bardzo</i> p. 5	<i>drózwam</i> bg. 3	<i>kokorzyć się</i> p. 9
<i>běsz</i> 16 <sup>2</sup>	<i>glaz</i> r. 1, 19	<i>kórčít'</i> r. 7
<i>bistar</i> sbkr. 2	<i>gornostáj</i> r. 9	<i>korpát'</i> r. 29
<i>blestět'</i> r. 25, 37	<i>grěchz</i> 30 f.	<i>kórzeň</i> r. 15 f.
<i>bliskati</i> sbkr. 25, 37	<i>hranostaj</i> ač. 9	<i>kostít'</i> r. 22
<i>bljūšt</i> sbkr. 36	<i>hūk</i> sbkr. 26	<i>krađa</i> 30
<i>borozdo</i> ar. 5	<i>chabry</i> ap. 7	<i>křnja</i> sl. 12
<i>bórzyj</i> r. 4	<i>chochotát'</i> r. 26	<i>krokorać</i> p. 9
<i>brazná</i> bg. 14	<i>chom'ák</i> r. 8	<i>krokorzyć się</i> p. 9
<i>brězná</i> bg. 14	<i>choměstorz</i> 8	<i>křplja</i> sl. 29
<i>břgo</i> sbkr. 5	<i>chomik</i> p. 8	<i>krzno</i> č. 15
<i>brózna</i> p. 14	<i>chramz</i> 8	<i>krzno</i> 13, 15 f.
<i>bręnėti</i> sl. 15	<i>chvojá</i> r. 26	<i>kžrnák</i> bg. 12
<i>brzozna</i> p. 14	<i>ikrá</i> r. 7	<i>laskát'</i> r. 25, 36
<i>brzo</i> 4	<i>iskati</i> 25, 41	<i>lásit'</i> r. 36
<i>bystřz</i> 2	<i>iskra</i> 31	<i>lástit'</i> r. 25, 36
<i>břrgo</i> bg. 5	<i>ižúbř</i> r. 7, 10	<i>macać</i> p. 23
<i>cěpiti</i> 8	<i>jagá</i> r. 25, 32	<i>machát'</i> r. 27
<i>čāpōrci</i> skbr. 8	<i>jachati</i> 27	<i>májati</i> sl. 27
<i>čéres</i> klr. 13	<i>jáska</i> r. 24	<i>makać</i> p. 23
<i>čerešča</i> 13	<i>jaskry</i> p. 24, 31	<i>masać</i> os. 23
<i>čérez</i> r. 13	<i>jásny</i> r. 14, 35, 41	<i>mérzkij</i> r. 17
<i>čérez</i> r. (Präp.) 16	<i>jastrit'</i> slk. 24, 31	<i>měchát'</i> r. 27
<i>čřez</i> sbkr. 16	<i>jěchat'</i> r. 27	<i>měsiti</i> 27
<i>čřez</i> sl. 17	<i>jesiotr</i> p. 43	<i>mičát'</i> r. 24
<i>čřznz</i> 14 <sup>1</sup>	<i>jě[d]za</i> 32	<i>mikać</i> os. 24
<i>čřparogz</i> 8	<i>jutro</i> 20	<i>misac</i> ač. 24
<i>děrzkiy</i> r. 3, 10	<i>justrzenka</i> ap. 2, 20	<i>molódyj</i> r. 4
<i>drískati</i> sl. 37	<i>kaczmarz</i> p. 7	<i>moróz</i> r. 18
<i>drístati</i> sl. 37	<i>kiernoz</i> p. 12	<i>mřsan</i> sbkr. 17
<i>držniti</i> sl. 3	<i>knorozz</i> ar. 8, 12	<i>mřsiti</i> sč. 18
<i>drzoz</i> 3	<i>koczarga</i> p. 7	<i>mřsnz</i> 18
	<i>kočergá</i> r. 7	<i>mřzak</i> sbkr. 17
	<i>kočúrit'sa</i> r. 7	<i>mřznuti</i> sbkr. 18
	<i>kokóra</i> r. 22, 26	<i>mřznuoti</i> 18



*mrzazkz* 17  
*ókuń* r. 22  
*ostrz* 28  
*ośótr* r. 8, 32, 43  
*parznqć* p. 14  
*pierszyć* p. 15  
*pískat'* r. 37, 41  
*piščát'* r. 37  
*pljūšt* sbkr. 36  
*pl'ušč* r. 35 f.  
*porchát'* r. 19  
*póroz* r. 11  
*prachz* 14  
*práščur* r. 38  
*prašturz* 38  
*prâz* sl. 11  
*prazs* 11  
*přh* sl. 15  
*prochát'* r. 27  
*pršeti* č. 15  
*przniti* sbkr. 14  
*przsna* bg. 19  
*przstb* 15  
*puskati* 25, 36, 37  
*pustiti* 25, 36  
*pustz* 37  
*púzdrow* r. 19  
*púzo* r. 19  
*puzēr* sl. 19  
*puzýr* r. 19  
*rěsbnz* 42  
*smasas* ns. 23  
*sochá* r. 22  
*stěnb* 38  
*strěcha* 30  
*stropz* 30  
*strupz* r. 29  
*strzecha* p. 30  
*szczupak* p. 40  
*szczur* p. 39  
*šćipjet* ns. 40  
*ščúka* r. 39 f.  
*ščúkast* sl. 40  
*ščúpat'* r. 39  
*ščúplyj* r. 38  
*ščur* klr. 39

*šl'íply* č. 38  
*šuplb* 38  
*šúrin* r. 38  
*šurb* 38  
*Tatry* p. 7  
*terózyj* r. 4  
*tóščij* r. 34  
*trěskz* 44  
*trězrz* 4  
*tręsti* 27  
*troska* 44  
*trzeźwy* p. 10  
*trzæk* sl. 3  
*trzos* p. 13  
*trachát'* r. 27  
*tverózyj* r. 4  
*tžšt* 34  
*ustra* (zu) 2  
*utro* 20  
*ūtro* sbkr. 2  
*večerz* 33  
*verch* r. 5, 6  
*verzila* r. 5  
*verzilo* r. 5, 10  
*verócha* r. 6  
*vórsa* r. 18  
*vžrzílúa* bg. 6  
*zás/tjina* r. 38  
*zástít'* r. 37  
*zqbrz* ap. 6  
*zqbrz* 6  
*zubr* r. 6  
*zyga* r. 24  
*zyz* p. 24  
*žubr* p. 10  
*žudati* 45

#### Baltisch.

(Litauisch unbezeichnet.)

*áiszkus* 24, 32, 35, 41 f.  
*arszkétys* 42  
*aszerjys* 32 f.  
*asžtrus* 28  
*aūszta* 45  
*barszkėti* 44

*bleusky* apr. 36  
*brakschis* lett. 44  
*braszkėti* 44  
*burszkyli* 44  
*burzdūs* 5  
*drqsūs* 3  
*drēsū* 3  
*erkschk'is* lett. 43  
*erszkėtra* 43  
*erszkėlras* 8, 42 f.  
*eschketras* alit. 41  
*ēskāt* lett. 41  
*esketres* apr. 9, 43  
*gaĩszti* 45  
*geidžū* 45  
*grūdas* 28  
*ignēt* lett. 32  
*igt* lett. 25  
*ikrai* apr. 7  
*ikrs* lett. 7  
*ingis* lett. 25, 32  
*iszczas* 24, 32, 35  
*iszkus* 35  
*jėszkóti* 41  
*kerpū* 8  
*craysi* apr. 30  
*-kūrpės* 29  
*kurmat* lett. 31  
*kurpe* apr. 29  
*ku'rpe* lett. 29  
*kūrpė* 29  
*mėgas* 24  
*mėgóti* 24  
*-miszaū* 27  
*móti* 27  
*pyszskėti* 41  
*plerszkėti* 44  
*prakurėjas* 38  
*pūslė* 19  
*pūsti* 19  
*raiszkus* 42  
*reĩksztĩ* 42  
*skeĩsas* 17  
*skreĩstĩ* 13  
*-skrėsti* 13  
*skritulĩs* 13

*skujà* 26  
*smarsas* 17  
*staras* 8  
*stumbras* 6, 10  
*sumbrs* lett. 6, 10  
*suszùpęs* 38  
*szakà* 22, 26  
*szuūkti* 26  
*szeřnas* 12  
*sztréplé* 29  
*tuřksztí* 44  
*treszkù* 44  
*triszù* 45  
*tukschs* lett. 34  
*tùszczas* 34  
*tvarkùs* 4  
*tvìska* 42  
*vākaras* 33  
*vakars* lett. 33  
*varsa* 18  
*veřszis* 10  
*virszùs* 5  
*visambris* apr. 9, 43  
*žvaĩras* 24

**Altindisch.**

*ārṣati* 12  
*icchāti* 41  
*ucchāti* 45  
*uṣāḥ* 20  
*usrá-* 20  
*rkṣarah* 43<sup>+</sup>  
*rcchāti* 27  
*ṛṣabhāḥ* 9, 11 f., 43  
*kákhati* 26  
*kṛttih* 16  
*kṛpānah* 8  
*gácchati* 27  
*cārman-* 15  
*chuchūndarah* 39  
*chuchuh* 39  
*chupāti* 39  
*jambāla-* 7  
*jihréti* 31

*tucch[y]ā-* 34  
*tūya-* 5  
*tūyam* 5  
*trṣūh* 3  
*trṣyati* 4  
*trīṣ-* 42  
*dhārṣati* 3  
*dhrṣnūh* 3  
*pārṣati* 11  
*picchōrā* 41  
*piç-* 28  
*pūccha-* 35  
*prcchāti* 27  
*bṛmhati* 12  
*bṛhānt-* 12  
*bhujāti* 36<sup>1</sup>  
*yāçah* (n.) 31  
*vārdhatē* 18  
*vārṣati* 12  
*vṛṣanah* 12  
*vṛṣabhāḥ* 9, 11 f., 43  
*çākhā* 22, 26  
*çikharā-* 26  
*çīpra-* 22  
*çūka-* 39  
*çrāmyati* 31  
*çvāçurah* 38  
*hrādīniḥ* 28  
*hrīḥ* 31

**Avestisch.**

*isa-* 41  
*tusa-* 34  
*tar̥sa'ti* 27  
*pər̥sa'ti* 27  
*yas-* 27  
*sūkā* 39

**Persisch.**

*a-tarsa*<sup>n</sup> apers. 27  
*darš-* apers. 3  
*sarāy* 30

**Armenisch.**

*barjr* 12  
*gišer* 33  
*mēj* 33  
*orji-k'* 12  
*çax* 22

**Albanesisch.**

*iðun* 32  
*iðerim* 32  
*iðete* 25  
*ðeke* 22

**Altgriechisch.**

*αὔριον* 20  
*ἐκυρός* 38  
*ἔως* 20  
*ἦκω* 27  
*θρασός* 3  
*καύχη* 26  
*κηπίς* 29  
*κρώπιον* 8  
*ὄρχις* 12  
*πικρός* 28  
*σμήχω* 23  
*σ μικρός* 24  
*σ μώχω* 23  
*στερέω* 8  
*τρέμω* 27  
*ψάω* 23

**Latelnisch.**

*acipenser* 44  
*aeger* 32  
*corium* 15  
*cortex* 15  
*festinare* 5  
*haerere* 45  
*micare* 24  
*pustula* 19  
*putare* 37  
*saxum* 26  
*seco* 26  
*tremo* 27



**Französisch.***brochet* 40**Keltisch.***bras* ir. 5*criss* ir. 13*crocenn* ir. 15*croiceann* nir. 15*crys* kymr. 13*focridigedar* ir. 13**Germanisch.***ā-grīsan* ags. 31*balde* mhd. 5*balder* aschw. 5*baldo* ahd. 5*brak* aisl. 44*far* ahd. 11*Farre* nhd. 11*Färse* nhd. 11*fors* aisl. 11*gād* ags. 40*ga-dars* got. 3*ga-daiŕsan* got. 3*gedda* aisl. 40*goad* engl. 40*Hecht* nhd. 40*hecchen* ahd. 40*heorpa* ags. 16*herde* schweiz. 15*herdo* ahd. 15*hōha* got. 22.*hprundr* aisl. 15*hriflingr* aisl. 29*hrís* aisl. 30*hrōf* ags. 30*hvalr* aisl. 43<sup>1</sup>*krókr* aisl. 7*Krücke* nhd. 7*kursina* mhd. 15*marzjan* got. 18*merrian* as. 18*pike* engl. 40*smāhi* ahd. 24*smairpr* got. 17*strūf* as. 29*varken* ndl. 11*Wels* nhd. 43<sup>1</sup>**Lappisch.***kaito* 40





LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 17. N:r 6.

# OM INTERNERING AV KRONISKA FÖRBRYTARE

MED HÄNSYN TILL INSTITUTETS INFÖRANDE  
I SVENSK RÄTT

AV

JOHAN C. W. THYRÉN



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

Denna afhandling åtföljde inbjudningsskriften till professorerna E. G. Petréns och T. J:son Hellmans installationer den 1 och 3 oktober 1921.

LUND 1921

HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI



Såsom en väsentlig sida i lagstiftarens syfte med det moderna frihetsstraffet framträder strävan att förmå brottslingen att för framtiden själmant föra ett laglydigt liv, vare sig detta uppnås genom att verkligen förbättra hans sinnelag eller genom att vänja honom vid ett regelbundet och arbetsamt liv eller genom att ingiva honom fruktan för nytt straff. I icke så få fall visar sig emellertid, att verkligheten icke motsvarar lagstiftarens syfte. Brottslingens liv ter sig i dessa fall såsom en ständig växling mellan straff och straffrihet: några månader eller något år i straffanstalt; några månader i frihet; återigen något år i straffanstalt, några månader i frihet o. s. v. livet igenom — fall, där man vid straffverkställighetens slut kan säga sig, att brottslingen, om han har fysisk möjlighet att begå brott, med en viss naturnödvändighet skall inom kort komma tillbaka till anstalten. Genom straffregistrets införande har detta faktiska förhållande lätt kunnat konstateras. Från nämnda tidpunkt, d. v. s. från och med år 1901 hava sålunda, bland dem, som under femårsperioden 1916—1920 börjat avtjäna straffarbete, ej mindre än 92 personer dessförinnan genom minst fyra särskilda domar dömts till sammanlagt minst tio års straffarbete. Bland dessa hava, närmare bestämt, tolv personer undergått 4 domar å straffarbete, fjorton personer 5 domar, tretton 6, sexton 7, tio 8, tretton 9, sju 10, tre 11, tre 12 samt en icke mindre än 15 olika domar å straffarbete. Straffsumman har, bland dessa 92 personer, utgjort i femton fall 10—11 år, i femton fall 11—12 år, i tretton fall 12—13 år, i elva fall 13—14 år; i åtta fall 14—15 år, i tio fall 15—16 år, i sju fall 16—17 år, i två fall 17—18 år, i fyra fall 18—19 år, i tre fall 19—20 år, i två fall 20—21 år samt i två fall 22—23 år. Och härvid får man icke förgäta, att ett betydligt antal bland dessa personer dessutom före 1901 undergått flerfaldiga domar å straffarbete, vilka här icke medräknats. Be-



träffande den tid, som, i dessa brottslingars antecedentier, förflutit från frigivning till nästa brotts begående, har den i 114 fall utgjort mindre än en månad, i 67 fall 1—2 månader, i 46 fall 2—3 månader, i 35 fall 3—4 månader, i 30 fall 4—5 månader, i 25 fall 5—6 månader, i 15 fall 6—7 månader, i 24 fall 7—8 månader, i 16 fall 8—9 månader, i 16 fall 9—10 månader, i 10 fall 10—11 månader, i 13 fall 11—12 månader o. s. v. — alltså i 411 fall mindre än ett år. Exempelvis har en av dessa personer, vilken under nämnda tidrymd träffats av tio olika domar på straffarbete, i intet fall dröjt längre än 24 dagar med att begå nytt brott. Det dominerande brottet är stöld; närmast stölden kommer bedrägeribrottet. Den högsta resan stöld, vartill, under denna tjugoårsperiod, de ifrågavarande kroniska tjuvarne blivit dömda, är i ett fall den sjuttonde, i ett fall den sextonde, i ett fall den femtonde, i ett fall den trettonde, i ett fall den tolvte, i sex fall den elfte, i åtta fall den tionde, i sjutton fall den nionde, i tjugofem fall den åttonde, i sexton fall den sjunde, i tjuogoett fall den sjätte resan o. s. v.

Straffet fyller i fråga om dessa s. k. kroniska förbrytare knappast något annat ändamål än allmänpreventionens — att på *andra* individer i samhället inverka till avhållande från att begå brott. Det oskadliggörande av brottslingen, som ingår såsom ett viktigt moment i frihetsstraffet, blir nämligen alldeles otillräckligt, där det icke är fråga om livstidsstraff eller eljest utpräglat långvariga straff.

Även om nu straffets allmänpreventiva funktion för ingen del får underskattas, är det tydligt, att en straffrätt, som allvarligen strävar efter individualprevention — att göra den brottslige individen själv ofarlig för framtiden — bör vara betänkt på något medel att avhjälpa nämnda brist och förekomma den skada för samhället, som ligger dels i de ständigt upprepade brotten dels i den inverkan, han med säkerhet kan antagas under fritiden utöva på andra. Man bör icke heller alldeles förbise, att det finnes ett visst sammanhang mellan allmänprevention och individualprevention; att, även ur allmänpreventiv synpunkt, detta meningslösa fram och tillbaka, denna ständiga växling mellan straffanstalt och frihet, som visar, att lagstiftaren alldeles icke i sitt straff funnit det medel, han önskat, kan rubba folkets förtroende för straffrättsskipningen och därmed minska respekten för strafflagen.



För en reform på denna punkt vore två vägar tänkbara. Antingen skulle man kunna söka ett medel, som bättre än det vanliga straffet verkade psykologiskt på en brottsling av detta slag, eller ock ett medel, som oskadliggjorde honom genom avskiljande från yttervärlden under väsentligt längre tid än det vanliga straffet.

En inverkan på brottslingens psyke, annan än straff, kan och bör ifrågakomma beträffande sådana brottslingar, som äro psykiskt abnorma, vare sig i riktning av sinnessjukdom eller sinnesslöhet. Synpunkten av sjukvård bör i detta fall träda i förgrunden, även om icke varje spår av straffbehandling avlägsnas och även om, framför allt, man måste hava rätt att göra brottslingen oskadlig, så länge hans farliga sinnesbeskaffenhet fortfar. Det måste anses alldeles oriktigt att, där brottsligheten sammanhänger med varaktig psykisk abnormitet, i domen på förhand bestämma längden av den tid, varunder staten har rätt att behålla honom under behandling. Då en sådan person begår brott, som sammanhänger med hans abnormitet, finnes alltid anledning att befara, att hans brottslighet är svårutrotlig eller outrotlig (såvida icke abnormiteten skulle låta sig hävas). Och denna misstanke stegras hastigt vid varje upprepande av brott från hans sida. Man är därför berättigad att under väsentligt mindre stränga förutsättningar än eljest betrakta och behandla denne brottsling såsom oförbätterlig; kanske därutöver att omhändertaga en sådan person även i sådana fall, där han icke begått brott i teknisk mening men dock visat sig samhällsvadlig (t. ex. genom straffritt försök eller förberedelse till brott). Men i ena som andra fallet bör han i främsta rummet betraktas såsom en sjuk människa.

Dessa fall av svårförbätterlighet eller oförbätterlighet äro emellertid icke föremål för nu föreliggande undersökning. Men den individuella oemottagligheten för straff är icke inskränkt till dem. Erfarenheten framvisar även fall, där det — åtminstone tillsvidare — är omöjligt att konstatera någon psykisk abnormitet i nyssnämnda mening, men där dock straffmedel, som på flertalet individer utöva en mer eller mindre reformerande verkan, gå individen i fråga spårlöst förbi. Varken i form av fruktan för straff eller på annat sätt låter han bibringa sig några motiver för laglydigt handlande; och straffanstaltens tillvänjande vid arbete visar sig sakna varje grepp i hans natur, så snart han kom-



mer utanför fängelsemurarna. Att utan vidare taga för givet, att även i dessa fall en latent abnormitet är grund till oförbättringen, och sålunda använda samma sjukvårdsbehandling, som i fråga om den bevisligen abnorme, kan så mycket mindre komma i fråga, som man — så vida icke symptom av abnormitet uppenbara sig under själva behandlingen — saknar varje kriterium för att avgöra verkan av en dylik sjukvård: han var ju redan vid intagandet fullständigt symptomfri.

Individualpreventionen är sålunda i dessa fall helt och hållet inskränkt till oskadliggörande. Då en exstirpation i rent bokstavlig mening måste lämnas alldeles ur räkningen, kan oskadliggörandet endast uppnås genom att bereda staten möjlighet att beröva brottslingen sin frihet under väsentligt längre tid än vad av vanligt straff skulle följa.

Enklarest vore naturligtvis nu att förlänga det vanliga straffet till straff på mycket lång tid eller rentav livstid — alltså en generaliserad och kraftigt skärpt tillämpning av iterationsinstitutet. Men denna enkla utväg möter en oövervinnelig betänklighet. Straffet, d. v. s. preventivstraffet, vilar visserligen på samhällsnyttan: samhället behöver straffet för att skydda sig mot viss fara från individerna. Men samhället får icke i varje fall av fara använda vad medel som helst. Mot intresset av säkerhet i samhället och rättsordningens upprätthållande står individernas personliga intressen; och eftersom samhället, när allt kommer omkring, består av individer och är till för deras skull, måste dessa intressen vägas mot varandra. Samhället skulle icke kunna för varje ringa brott taga individernas liv, även om detta vore ett säkert medel att starkt minska eller alldeles förekomma slagsmål, ärekränkningar, snatterier o. s. v. Reaktionen mot individen måste stå i viss proportion till den grad av farlighet, som individen ådagalagt, därvid emellertid samhället visserligen icke är inskränkt till att taga hänsyn till den farlighet, han ådagalagt genom det *nu* begångna brottet. Men man måste härvid skilja på farans extensitet och intensitet: aldrig så ofta upprepade bagatellbrott utvisa icke den *intensitet* i individens samhällsfarlighet, som kräves för att använda de verkligt svåra straffen. Faran av snatterier, om än så talrika, är icke detsamma som faran av rånmord. Ville lagstiftaren icke erkänna denna skillnad, så skulle han svårigen kunna undgå den konsekvens, att överhuvud — och icke



ensamt vid kronisk brottslighet — använda de svåra straffen i främsta rummet mot obetydliga förseelser, eftersom dessas frekvens alltid är ojämförligt större än de svåra brotten.

Härav följer, att lagstiftaren icke kan hjälpa sig med att helt enkelt förlänga det vanliga strafförfarandet i sådana fall, där brottslingen väl visat sig oförbätterlig, men endast begått mindre brott. Samma synpunkt återkommer, även då det gäller åtgärd, som såvitt möjligt avklätts alla straffelementer utom det rena oskadliggörandet, d. v. s. det rena frihetsberövandet. Väl ligger användbarhetens gräns icke på samma ställe för den skyddsåtgärd, vilken av straffet endast behållit oskadliggörandet, som för det egentliga straffet. Men det finns dock en gräns, under vilken *intet* användbart medel, varken straff eller skyddsåtgärd, kan utfinnas för att göra brottslingen oskadlig. Under denna gräns faller den brottsling, som väl visat sig oförbätterlig men som aldrig begått annat än ringa brott. Här måste lagstiftaren kapitulera. Det återstår blott att för varje nytt brott straffa honom på vanligt sätt, låt vara med någon — icke allt för stark — strafförhöjning på grund av iteration.

Vända vi oss å andra sidan från de ringa brotten till de allra svåraste, så är lika tydligt, att någon särskild åtgärd för oskadliggörande icke kräves i de fall, där det vanliga straffet är mycket långvarigt. Dömes en kronisk brottsling till livstids frihetsstraff, jämlikt den vanliga straffskalan för det brott, han nu begått, så är det en för staten relativt likgiltig fråga, huruvida straffet på honom utövar någon reformerande verkan. Han är i alla händelser genom själva straffet så gott som urståndsatt att vidare begå brott. Visar han sig mot förmodan förbätterlig i fängelset, så benådas han på samma villkor som andra livstidsfångar; visar han sig oförbätterlig, så behålles han; och till att underkasta honom en annan behandling än andra livstidsfångar och fördenskull föra honom till särskild anstalt, finnes — då han icke anses abnorm — inga tillräckliga skäl: särskilt vore det förkastligt att för *samma* brott låta honom undergå en i det hela *mildare* behandling än andra brottslingar, endast därför, att han enligt sina antecedentier är att anse såsom oförbätterlig.

Beträffande sådana kroniska förbrytare, som måste anses fullt tillräkneliga, förfaller alltså frågan om särskild skyddsåtgärd såväl vid ringa brott som vid de grövsta brotten. Återstå brott



av en viss medelsvårhet. Även här gäller visserligen, att lagstiftaren icke skulle kunna använda ett *straff* av vanlig art, som innebure oskadliggörande för hela livstiden eller ens för viss, mycket lång tid. Men väl kan han i dessa fall, där oförbätterligheten vederbörligen konstateras, använda en skyddsåtgärd av nyssnämnda art, som, under det den i avseende på oskadliggörande är likvärdig med ett frihetsstraff på livstid eller mycket lång tid, i övrigt verkställes utan annan inblandning av straffelementer än som är nödvändigt för själva oskadliggörandet, d. v. s. för att hindra brottslingen att återtaga sin frihet. Då denna åtgärd onekligen innebär ett mindre lidande än straff (straffarbete) av samma tidslängd, kan den utan att för hårt stöta mot individernas berättigade intresse (eller, om man så vill, mot rättskänslan) användas mot en individ, belastad med brott, som icke äro nog svåra för att medgiva en obegränsad förlängning av straffet men dock icke så ringa, att deras obetydlighet förbjuder varje reaktion i form av långvarigt frihetsberövande.

Av den tankegång, som här utvecklats, framgå fyra principer, på vilka en lagstiftning om (tillräkneliga) kroniska brottslingar lämpligen bör byggas: 1) då åtgärden användes, bör den vikariera för straffet och icke såsom ett plus läggas till detta; 2) åtgärden förutsätter en åtminstone relativ oförbätterlighet hos brottslingen och lagen måste därför så bestämt som möjligt angiva kriterierna härför i brottslingens antecedentier; 3) det nu ådömda straff, för vilket åtgärden skall vikariera, får icke vara ett ringa och icke heller ett mycket svårt straff; lagen måste närmare angiva dessa gränser; 4) åtgärden måste så utföras, att den dels erbjuder nödig garanti för att brottslingen effektivt avspärras från yttervärlden, dels är i andra avseenden så fri från straffkaraktär, som lämpligen kan ske.

*ad 1.* Otvivelaktigt måste vid reaktionen mot brott — vad namn och form den må hava — allmänpreventionens krav alltid noga beaktas. Detta krav medför, att reaktionen måste innehålla ett *lidande* för brottslingen, vilket avskräcker andra och omisskänneligt uttrycker samhällets ogillande av handlingen. Använde man en oskadliggörande skyddsåtgärd, som saknade detta element, så vore det icke blott berättigat utan nödvändigt att jämte skyddsåtgärden använda även straff.

I verkligheten ligger emellertid saken helt annorlunda. En



sådan skyddsåtgärd är — åtminstone under nuvarande förhållanden — helt enkelt otänkbar. Någon idyllisk koloni, där de för ordnat samhällsliv odugliga skulle i ostörd ro framleva ett behagligt liv, låter sig icke åstadkomma. Fastmera förutsätter oskadliggörande för livstid ett i och för sig synnerligen kännbart frihetsberövande för livstid. Att förneka det element av lidande, som så uppenbart ingår i den oskadliggörande skyddsåtgärden, sådan den i verkligheten måste gestalta sig, är därför en ren orimlighet, som, där den framträder, endast kan förklaras genom förväxling av vad samhället åsyftar med åtgärden och vad åtgärden faktiskt är. I verkligheten innebär åtgärden ett kanske vida längre frihetsberövande än straffet och säkerligen i de flesta fall ett lika stort, stundom kanske ett större lidande. Detta faktum kan ej ändras därav, att åtgärden *åsyftar* endast individualprevention i form av oskadliggörande. Att först straffa och sedan internera skulle därför betyda att först tillfoga ett visst lidande, nämligen det kvantum, som man anser allmänpreventionen kräva i detta fall, och sedan ett nytt lidande, som inses vara icke blott lika stort utan ofta större än det redan tillfogade. Det betyder sålunda att alldeles onödigtvis tillfoga lidande, som icke kräves av straffets ändamål.

Även ur vedergällningssynpunkt är en sådan kumulation oförsvarlig. Även ur denna synpunkt gäller, att redan straffet innefattar det mått av lidande, det *malum passionis*, som rättskänslan finner motsvara *malum actionis*, den onda gärningen. Rättskänslan, såvitt den är parat med eftertanke, bör icke kunna finna sig i, att efter detta kvantum lidande ett nytt kvantum lidande, som *ensamt* hade varit tillräckligt eller mer än tillräckligt, att tillfredsställa rättskänslans krav, tillägges för samhällsnyttans skull. I själva verket skulle väl därför även anhängarne av den åsikt, som vill först straffa och sedan internera, knappast vilja sätta i fråga att utsträcka sitt system även till de — låt vara absolut oförbättrliga — brottslingar, som dock aldrig göra sig skyldiga till annat än obetydliga förseelser: orimligheten att för dylika förseelsers skull belägga en människa med livstids frihetsberövande beror tydligen på det gentemot samhällsfaran alldeles oproportionerliga *lidande*, som en sådan åtgärd oundgängligen innesluter.

Ytterligare må ej lämnas oanmärkt, att en sådan dubblering av rättsverkningar lätt skulle kunna göra hela institutet ganska



betydelselöst i praktiken. Det organ — domstol, nämnd eller något annat — som hade att *in casu* bestämma om skyddsåtgärdens tillämpning, skulle kanske, med allt skäl, rygga tillbaka för den obarmhärtighet, som låge i detta onödiga fördubblande av lidandet och hellre, med uppoffring av samhällsnyttans krav på oskadliggörande, inskränka sig till det vanliga straffet — åtminstone under förutsättning, att man icke hade med utpräglad svåra brottslingar att göra.

Det behöver knappast anmärkas, att den (någongång ifrågasatta) kumulation av straff och skyddsåtgärd, som baserar sig på nedsättning, under det vanliga måttet, av straffet för det fall, att brottslingen interneras efter straffavtjänandet, vore ett rent spegelfäkeri. Om t. ex. en sådan brottsling utan internering skulle erhållit tre års straffarbete men i stället dömes till sex månaders straffarbete med därefter följande internering intill visst tidsmaximum, så betydde detta endast att i verkligheten klyva straffet i två delar med olika namn och olika verkställighet. Någon fördel av ett sådant förfarande vore så mycket mindre att vänta som det oundgängligen skulle förvirra rättsåskådningen, att just den oförbätterlige — men dock fullt tillräknelige — brottslingen premierades med ett ringa »straff» i förhållande till den brottsling, som ännu icke ansetts alldeles oemottaglig för den med straffet avsedda verkan.

I den moderna diskussionen har ifrågasatts ett slags medelväg mellan straffets utbytande mot skyddsåtgärd och kumulation av dem båda, nämligen det förfarande, att straffet under alla förhållanden verkställas och *först därefter* avgörande träffas, huruvida den straffade skall ytterligare kvarhållas, genom internering efter strafftidens slut. I ett bland de aktuella strafflagsförslagen, det österrikiska (1912, § 38), har denna tanke — som i äldre tider, även i vårt land, ingalunda varit okänd i lagstiftning och praxis — upptagits i den utformning, att domstolen först, vid straffets ådömande, beslutar, att den dömda skall efter strafftidens slut underkastas prövning i nämnda hänseende, och därpå, när strafftiden slutat, själv företager denna prövning, på basis av straffverkställighetens resultat (*»auf Grund der Ergebnisse des Strafvollzuges»*). En sådan lösning av problemet kan vara begriplig, om det bleve fråga om att vidga skyddsåtgärdens användande till brottslingar, på vilka straff av det nu ådömdas art förut



alldeles icke eller åtminstone blott i mindre utsträckning prövats (det nämnda förslaget fordrar i brottslingens antecedentier endast två föregående domar på frihetsstraff av viss art, »*Kerker*»; i lindrigaste fall kan summan av dessa straff uppgå till endast två år). Det är då, såsom ovan utförts, icke lätt att på förhand bilda sig någon grundad mening om huru straffet kommer att verka; och, därest omständigheter i brottslingens liv och karaktär tala för, att han kan besitta ett djupare än vanligt rotat brottsanlag, så kan det kanske försvaras att, under det man alltjämt gör försök med det vanliga straffet, uppställa det förbehåll, att reaktionen utvidgas med en internering efter straffet, om så skulle visa sig tillrädligt på grund av den ytterligare kännedom, man i straffanstalten vunnit om hans person. Men ju mera man i brottslingens antecedentier betonar kravet på att straff ofta skall ha försökts och visat sig utan verkan, desto mera meningslös bleve denna metod. Fordrar man t. e. minst fyra föregående domar på straffarbete och minst tio års straffverkställighet sammanlagt, så torde i de allra flesta fall en verkställighet av t. ex. det femte straffet icke kunna lära fångvårdsmyndighet eller domstol något annat än vad de fyra föregående redan lärt dem. Ligger brottet i samma psykologiska riktning som de föregående, hänvisar det överhuvud på ett djuptliggande brottslingsanlag, så måste det prövande organet lika väl före som efter straffets avtjänande finna det högst sannolikt, mänskligt att döma — någon matematiskt säker prognos är ju i dessa stycken icke möjlig — att brottslingen skall återfalla, såvitt han fysiskt är i stånd därtill — åtminstone förutsatt, att det icke är fråga om att experimentera med något helt annat straff än förut eller ådöma ett straff väsentligt längre än dem han förut undergått. Den omständighet, att han uppför och möjligen även förut uppfört sig någorlunda korrekt — eller än så korrekt — under det mekaniserade livet i straffanstalten, kan i detta fall ingenting väga mot det praktiska prov, som de upprepade och ständigt felslagna försöken att låta honom sköta sig på egen hand i det fria livet innebära. Svaret är på förhand givet och det är endast ett spegelfäkteri att låtsas sig hänskjuta avgörandet till ett experiment, som sällan eller aldrig kan utgöra ett verkligt motbevis. Annorlunda däremot, om detta femte brott är av akut natur, ligger, om än objektivt sett icke så ringa, det normala



mänskliga själslivet nära — något, som väl kan passera även den, som förut varit ofta straffad. Då bör *ingen* internering inträda och detta utan varje avseende på brottslingens uppförande i straffanstalten. I ena som andra fallet bör sålunda, under de här antagna förutsättningarna av betydliga straff i antecedentierna, avgörande träffas på basis av det nu begångna brottet jämfört med antecedentierna och *icke* på basis av den följande straffverkställigheten.

Man har stundom velat göra gällande, att uppskovet med interneringsbeslutet skulle innebära ett värdefullt uppfostringsmedel gentemot den dömda. Tanken är uppenbart felaktig, om man menar något annat än ett disciplinmedel under själva straffanstaltstiden. Det är begripligt, att fången under strafftiden gör sitt yttersta för att undgå en långvarig internering efter strafftidens slut. Men det är lika klart, att han ute i det fria livet, inför frestelsen att begå nya brott, ryggar mera för risken att omedelbart dömas till långvarig internering, än om han har eller tror sig ha en möjlighet att genom ordentligt uppförande under en relativt kort strafftid undgå detta långa frihetsberövande. Och det är obehövt att framhålla, att staten har vida mindre intresse av hans goda uppförande i straffanstalten än av hans laglydighet efter frigivningen. Å andra sidan vore det just ur pedagogisk synpunkt obetingat förkastligt, att därest fången verkligen gjort sitt bästa under strafftiden och uppfört sig fullt korrekt — då han sålunda skulle anse sig ha ett grundat anspråk på att slippa interneringen — likväl efteråt besluta att internera honom, därför att man (kanske med allt skäl) av hans antecedentier sluter, att han är olämplig för liv i frihet. Man tvingas sålunda med ifrågavarande uppskovsmetod, hur än lagen formuleras, att hålla sig uteslutande till det tvivelaktiga kriteriet av hans uppförande i straffanstalten.

*ad 2.* Den ledande tanken i avseende på förevarande punkt — förutom ovan berörda bortskärande av ringa brott och av de svåraste brotten — bör vara, att den (relativa) oförbättringlighet, det här gäller, å ena sidan icke får anses visad endast därigenom, att brottslingen begått än så många särskilda brott (om än av tämligen svår beskaffenhet), å andra sidan icke heller därigenom, att han tillbragt än så lång tid i straffanstalt. Vad den först-



nämnda synpunkten angår, så kunna de förhållanden, varunder brottslingen lever, föredömena från personer, som stå honom nära, tillförsikten, att han hädanefter som hittills skall undgå upptäckt o. s. v., göra det begripligt, att brottsligheten hos honom blivit en vana, utan att det därför, så länge han ännu icke nåtts av lagens arm och staten på honom prövat sitt straffmedel, kan avgöras, huru svårutrotlig denna vana är. Vad åter den andra synpunkten beträffar, kan brottslingen hava tillbragt lång tid i straffanstalt för en enda gärnings skull, i det nämligen brottet varit av den objektiva svårhet, att lagen, närmast av allmänpreventiva skäl, ovillkorligen kräver ett svårt straff. Men en enda gärning, den må vara huru svår som helst, kan aldrig utgöra något tillräckligt bevis för oförbätterlighet i brottslingens karaktär: den *kan* hava berott på tillfälliga strömningar i hans själsliv, som kanske icke kunnat klarläggas vid rannsakingen. Och även om en verklig ond *bøjelse* tydligt nog förelegat, gäller i ännu högre grad än vad nyss nämndes om en ond *vana*, att frågan, huru djupt denna bøjelse är rotad i hans natur, med säkerhet kan utrönas först genom att pröva, vad reformerande verkan straffet på honom må kunna utöva.

Härav framgår, att kriteriet på oförbätterlighet måste vara dubbelt: dels ett antal upprepade brott, som av ovan utvecklade skäl icke få vara av den beskaffenhet, att de kunna anses såsom ringa; dels lång strafftid. Försiktigheten kräver därutöver, att upprepningen skall hava skett, efter det straff av utpräglat allvarlig art redan använts mot brottslingen; då således varje ny upprepning av brott är ett nytt bevis för straffets overksamhet. Det torde lämpligen kunna stadgas, att brottslingen skall genom minst *fyra* lagakraftvunna domar hava dömts till straffarbete; domar på mindre straff komma icke i betraktande. I fråga åter om den tidslängd av verkligen undergångna straff, som skall krävas såsom symptom på oförbätterlighet, torde endast, såsom minimum, böra fastslås en viss *summa* av de särskilda strafftiderna. Det kan knappast auses nödigt att kräva, att brottslingen skulle i ett visst antal särskilda repriser hava suttit inne exempelvis minst två år varje gång eller dylikt; det lär vara tillräckligt, att han, jämte det han i minst fyra särskilda fall dömts till straffarbete, sammanlagt för sådant straffs avtjänande tillbragt viss längre tid, t. ex. minst tio år, i straffanstalt. Icke heller kan det, vid beräkningen av denna summa anses nödigt eller



praktiskt lämpligt att använda något slags preskription mellan de särskilda termerna i summan (så att straffen skulle ägt rum i en någorlunda oavbruten följd): preskriptionssynpunkten torde tillräckligt beaktas genom den nedannämnda föreskrift, att skyddsåtgärden endast får användas, då brottslingen begått det nu föreliggande brottet inom viss kortare tid, från det han senast varit i straffanstalt intagen. · Likaledes kan det, där det gäller ett så stort antal brott och så lång strafftid, icke vara lämpligt att stadga, att de föregående straffen (eller något visst antal av dem) skola vara »till fullo utståndna», såsom enligt svensk lag förutsättningen är för iterationsverkan. Ett sådant stadgande skulle kunna medföra, att en brottsling *A*, som begått flere och svårare brott än en annan brottsling *B* och som varit i straffanstalt intagen lika lång eller längre tid än han, skulle vara, i motsats till *B*, undantagen från skyddsåtgärdens användande, därför att *A*, i motsats till *B*, rymt från straffanstalten.

*ad 3.* Enligt vad ovan utförts, bör förvandling av straff till skyddsåtgärd icke ifrågakomma, då man såsom reaktionsmedel har att tillgå frihetsstraff på livstid eller på mycket lång tid. En brottsling, som en gång dömts till livstidsstraff men villkorligt benådats och nu begått nytt brott, eller en brottsling, som för nu föreliggande brott dömes till livstidsstraff, bör således, hur oförbätterlig han än må vara, utan vidare avtjäna livstidsstraffet. Det motsvarande gäller i princip, om brottslingen antingen på grund av en tidigare dom har att avtjäna ett mycket långvarigt frihetsstraff på viss tid eller för det nu föreliggande brottet dömes till ett sådant.

Men enligt svensk lag kan straffarbete, då det icke ådömes på livstid, i regel icke ådömas för längre tid än tio år; endast genom sammanläggning kan tiden stiga däröver och kan även då, såvitt det rör straff, som ådömas under en lagföring, jämligt Str. L. 4: 5, icke överstiga tolv år. Genom sammanläggning av ådömt men icke verkställt straff med straff för brott begånget *efter* domen kan visserligen nämnda maximum, jämligt Str. L. 4: 10, ökas med ytterligare två år och genom upprepade sammanläggningar av sistnämnda art kan denna ökning, teoretiskt talat, fortgå i det oändliga. Men till denna teoretiska konstruktion — en serie av domar, stereotyp följda av rymning omedelbart efter



varje dom och begående av nya brott etc. — torde en lagstiftning av ifrågavarande natur icke hava anledning taga någon hänsyn. I praktiken lär man icke behöva räkna med längre straff på bestämd tid än å tio eller högst tolv år. För straff intill denna tidsgräns synes intet avgörande hinder möta att medgiva straffets förvandlande till internering. Visserligen bör interneringens verkställighet vara väsentligt lindrigare än straffarbetets; och såvitt det rör fall, där straffet skolat räcka tio år eller längre, torde möjlighet böra finnas för den internerade att frigivas ur interneringsanstalten, redan då samma tid förflutit, som han eljest skolat tillbringa i straffanstalten. Men å andra sidan finnes, till den internerades nackdel, även möjligheten, att han får kvarstanna i interneringsanstalten väsentligt längre tid än den han kunnat få tillbringa i straffanstalten; vartill kommer, att han såsom internerad icke har den möjlighet som den i straffanstalt intagne att genom villkorlig frigivning få strafftiden förkortad med intill en tredjedel.

Sålunda torde *intet maximum* böra stadgas för det straffarbete på viss tid, som skall kunna förvandlas till internering; endast straffarbete på livstid bör uteslutas.

Med hänsyn till *minimum* av det nu ådömda straff, som skall kunna förvandlas till internering, måste samma synpunkt göras gällande, som ovan framställts rörande den dömdes antecedentier. Likasom oförbätterligheten — den ständigt upprepade olydnaden mot lag — i och för sig icke är tillräcklig grund för en så genomgripande åtgärd som en långvarig internering, utan denna oförbätterlighet måste hava tagit sig uttryck i samhällsfarlighet av viss intensitet, så skulle man icke kunna pålägga en — för övrigt samhällsfarlig — person en dylik internering på grund av vilket som helst nu föreliggande än så ringa brott. Om någon — låt vara, att han i sitt föregående liv dömts till straffarbete fyra och än flera gånger och för avtjänande av dessa straff tillbragt tio och än flera år i straffanstalt — gör sig skyldig till en liten polisförseelse, till ett något egenmäktigt förfarande, ett kortvarigt olovligt brukande av främmande egendom, deltagande i ett obetydligt slagsmål, vilket kan anses innefatta en ringa misshandel, en ringa ärekränkning av vanligaste slag o. s. v., så skulle det icke kunna undgå att uppröra rättskänslan — och det med fullt skäl — att av denna anledning reagera med inter-



nering för kanske tjugo år. Hans samhällsfarlighet må på annat sätt vara tillräckligt konstaterad (t. ex. genom en lång rad av *föregående* domar på straffarbete); men är detta icke skäl nog att förlänga hans föregående straff eller *utan vidare* internera honom, så kan icke en sådan befogenhet givas staten, därför att han råkat göra sig skyldig till ett obetydligt brott, som skulle kunnat passera vilken medborgare som helst: *någon* proportion mellan rättsfaktum och rättsverkan måste krävas. Det ställer sig till en viss grad annorlunda i fråga om en villkorligt frigiven person; ävenså beträffande en redan förut internerad; den sistnämudes frigivning är på visst sätt att betrakta såsom villkorlig; därom jfr. ned.

Härav torde följa, att det under alla förhållanden bleve nödvändigt, med avseende på den svenska rättens straffsystem, att från förvandling till skyddsåtgärd utesluta alla fall, där genom föreliggande dom endast bötesstraff pålagts brottslingen. Men försiktigheten kräver att, då institutet första gången införes, draga gränsen vida högre. Internering torde tillsvidare icke böra ifrågakomma i andra fall, än då brottslingen, med den belastning i antecedentierna, som ovan angivits, d. v. s. fyra särskilda domar å straffarbete samt avtjänande av dylikt straff under tio år, nu begått brott, för vilket han dömes till minst två års straffarbete.

Ytterligare torde, av liknande försiktighetsskäl, en preskriptionsbestämmelse böra tilläggas: internering bör icke förekomma, såvida icke det eller de brott, som betingat domen på straffarbete å minst två år, blivit begångna inom relativt kort tid, exempelvis fem år, från det han senast varit för avtjänande av straffarbete intagen i straffanstalt. Skulle nämligen lång tid ligga emellan hans föregående straff och det nya brottet, måste ju möjligheten erkännas vara något större, att det nya brottet står utom sammanhang med det brottslingsanslag, som lett till de tidigare bestraffningarna. I detta avseende vore kanske teoretiskt riktigare att föreskriva en prövning av detta nya brotts psykologiska beskaffenhet i förhållande till de föregående brotten och sålunda, vid begåendet av ett nytt brott av förutnämnda svårhet, tillåta internering utan någon preskriptionsgräns räknad från senaste straffet, såvitt nämligen det nya brottet berodde på »samma brottsliga böjelse», som framträtt i de redan bestraffade brotten. Vid institutets första införande torde det dock böra göras så litet in-



vecklat som med uppnående av dess huvudsakliga syfte kan vara förenligt, och praktiska skäl tala därför för en bestämmelse av nyssnämnda slag.

Det kunde ifrågasättas, att den tid, som den dömda, efter sitt sista avtjänande av straffarbete, må hava tillbragt i straffanstalt för avtjänande av fängelsestraff, i tvångsarbetsinrättning o. s. v. icke skulle medräknas i de fem årens preskriptionstid (så att preskriptionstiden komme att förlängas med den tid, friheten varit honom berövad) — i analogi med en bestämmelse i ovannämnda österrikiska förslag. Denna synpunkt har emellertid hittills icke upptagits i vår gällande strafflags bestämmelser, varken beträffande vanlig preskription eller iterationspreskription (bestämmelsen i Str. L. 4: 14 om vissa straffs förmåga att avbryta preskriptionen är tydligen något helt annat).

*ad 4.* Med den belastning i antecedentierna, som bör uppställas såsom villkor för att internering skall få användas, är sannolikheten knappast stor, att brottslingen skall efter frigivning från interneringen förhålla sig laglydigt, förr än kanske ålderdom eller skröplighet sätta honom ur stånd att vidare begå brott. Det vore väl därför ingen orimlighet att låta interneringen, då dess tillämplighetsområde inskränkes så som här föreslagits, från början ådömas å livstid och för dess avkortning endast räkna med villkorlig benådning liksom i fråga om straffarbete å livstid. Emellertid torde dock vara tillrådligt, bland annat för att icke vederbörande må vara allt för återhållsamna med skyddsåtgärdens användning, att i första hand ådöma endast internering på visst tidsmaximum, nämligen tjugo år, och att uppskjuta livstidsinterneringen, till dess den dömda möjligen, efter det första interneringsbeslutet, gjort sig skyldig till ett nytt, icke allt för obetydligt brott.

Med denna anordning är det på sitt sätt i internatens eget intresse, att han icke för tidigt frigives efter det första interneringsbeslutet. Ju mindre tid han tillbragt i interneringsanstalten, desto större sannolikhet, att han lämnar den oförändrad. Ett längre uppehåll där kan möjligen hava *någon* utsikt att vänja honom vid ett regelbundet liv, dämpa hans lidelser o. s. v., även om detta förut, med kortare strafftider, visat sig ogörligt. Det reguljära minimum för interneringstiden torde därför knappast böra sättas under tio år. Men i betraktande därav, att, trots de

stränga fordringarne på antecedentierna för internering, de begångna brotten dock i vissa fall kunna vara objektivt temligen obetydliga, om de ock, på grund av iteration, kanske hava lett till jämförelsevis höga straff, torde vara riktigt att, även oavsett benådningen, öppna en möjlighet för tidigare frigivning. Att sådan frigivning icke under några förhållanden bör förekomma förr än den ådömda strafftiden förflutit, är uppenbart, eftersom verkställigheten av interneringen ju är avsedd att vara väsentligt lindrigare än straffarbete; till yttermera visso torde böra stadgas, att någon tid, exempelvis två år utöver nämnda strafftid skola hava gått till ända, innan frigivning får ske, och att i alla händelser ingen frigivning får äga rum, förr än interneringen pågått i icke alltför kort tid, t. ex. fem år. Ytterligare torde frigivning före det normala tioårsminimum endast böra förekomma, där det finnes särskilda skäl. Dessa inskränkningar giva kanske rätt till den förhoppning, att en tidig frigivning icke allt för ofta skall betyda allenast tillfälle att begå nya brott, som medföra livstids-internerings. Och skulle i praxis visa sig, att tidigare frigivning medför sämre resultat än senare, så kan det ju förväntas, att praxis kommer att korrigera sig själv och undvika den tidiga frigivningen.





LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 7.

---

# PLAIN POINTS AND PUZZLES

60 NOTES ON OLD ENGLISH POETRY

BY

ERNST A. KOCK



LUND

C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

**LUND 1922**  
**PRINTED BY HÅKAN OHLSSON**



The majority of the following notes are devoted to the Old English Genesis: no. 18, nos. 20—53. Crist, Daniel, Exodus, and the Gnomes have likewise received special attention: nos. 1—11, 14—19, 54—56. In the ninth and tenth series of my 'Interpretations' (Anglia 46) I concluded, in a sense, my study of Andreas and Beowulf. In future, as far as I can see now, I shall only be able to add some occasional remarks on the said seven poems.

Some odd observations concerning Elene, Metra, etc. will be found in nos. 12—13, 42 B, 57—60.

I stated in no. 114 of the said 'Interpretations' (1918) that a few hundred errors about parallelism (variation) were still to be corrected. My subsequent papers, JJJ (1918), Edd. (1918 ff.), Strz. (1919), Ipt. V—X (1919 ff.), PPP (1922), and FF' (1922) bear witness that the number was not exaggerated. Most of these papers deal with Old West Germanic poetry; in Edd. and FF I endeavour to dispel the thick haze hanging over parallel phrases in Old Norse Poetry. It is a particularly irksome task to clear up the gross mistakes with which FINNUR JÓNSSON'S Edda, Skjaldedigtning, and Lexicon poeticum are teeming.

The paragraphs in the present paper which deal with parallelism are: 3—9, 12—14, 17, 18, 20, 22, 24, 26, 27, 36—38, 40, 42, 51, 56—60. From my own point of view nearly all the things discussed there are Plain Points. I am more or less inclined to say the same of nos. 1, 2, 15 A, 23, 26, 28—35, 41, 46, 48, 50, 52, 54, 55, particularly in so far as a comparison can be made with words or phrases in Old English or in cognate languages. A typical instance is 15 A. — Emendations, on the other hand, are as a rule more or less uncertain. I suggest some in nos. 7, 8, 10, 11, 15 B, C, 19, 21, 25, 39, 43, 44, 47, 49, 56. Difficulties meet us also in nos. 16, 45, 53. Passages like the one treated in no. 15 may well be termed veritable Puzzles.

## Abbreviations.

ASSMANN = B. ASSMANN, in BAP.

BAP = Bibliothek der ags. Poesie. Kassel and Leipzig 1883 ff.

B.-T. = BOSWORTH and TOLLER, An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford 1882 ff.

COSIJN = P. J. COSIJN, in Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 19.

Edd. = E. A. KOCK, Bidrag till eddatolkningen. Arkiv för nordisk filologi 35 ff.

FF = E. A. KOCK, Fornjermansk forskning. Lund 1922.

G.-K. = GREIN and KÖHLER, Sprachschatz der ags. Dichter. Heidelberg 1912.

Ipt. = E. A. KOCK, Interpretations and Emendations of Early English Texts. Anglia 25—27, 42—46.

JJJ = E. A. KOCK, Jubilee Jaunts and Jottings. Lund 1918.

PPP = the present paper.

SCHMIDT = W. SCHMIDT, in Bonner Beiträge zur Anglistik 23.

Strz. = E. A. KOCK, Kontinentalgermanische Streifzüge. Lund 1919.

WÜLKER = R. P. WÜLKER, in BAP.



1. *ac þæt wæs ma cræft,  
þonne hit eorðbuend ealle cūpan  
þurh ȝeryne* Cri. 421—423.

ASSMANN misconstrues the lines. *þurh ȝeryne* should be connected with the preceding verb. *ȝeryne* means 'hidden thought', 'secret knowledge or lore'. *Cunnan þurh ȝeryne* is analogous to *secan ȝæstȝerynum* ll. 440 f., where *ȝæstȝerynum*, 'by secret thinking', is parallel with *modcræfte*, 'by mental power', and *þurh sefan snyttro*, 'by sagacity of the mind'.

2. *Ic þec ofer eorðan ȝeworhte...,  
& to þære ilcan scealt eft ȝeweorþan,  
wyrnum aweallen* Cri. 621—625.

G.-K. (1912) do not know what to make of the spaced words. B.-T. Suppl. (1908) state that *aweallan wyrnum* means 'swarm with worms'. O. No. *vella mōðkum* has the same sense. We need only add the observation that here the past participle (*aweallen*) denotes a state or condition just like the present participle (*aweallende*); cf. Eng. *swelling* and *swollen*, *rotting* and *rotten*, etc.

3. *& steorran swa some stredait of heofone,  
þurh ða stronȝan lyft, stormum, abeatne*  
Cri. 940—941.

It is not easy to know how editors who put no comma into these lines connect the parts of the sentence. G.-K., s. v. *þurh*, 'schweigen sich aus'. The *þurh*-phrase and *stormum* are parallel. It may be of some interest to point out that in a + b-verses, or b + a-verses, containing this sort of parallelism, i. e. prepositional phrase and instrumental without an intervening word, the prepositional phrase is invariably placed in the a-verse, the dative-instrumental in the b-verse: (a + b) *þurh*

*ða stronzan lyft, stormum* Cri. 941, *purh hleodorcyme, herize* Dan. 710 (Ipt. no. 193), *purh sidne sefan, snyttru* Beow. 1726 (Ipt. no. 284), *on willan, wynnum* Ps. LXXVII 21: 2, *purh hæstne had, heardum clammum* Beow. 1335, *purh zemynda sped, mode & dædum* Gen. 1957, *purh deopne zedwolan, deofles larum* An. 611; (b + a) *wolcenzehnaste, / purh zepræc* Rā. 4: 60 f., *zastzerynum, / on sefan* El. 1147 f., *werodes bearhtme, / mid ælfere* Ex. 65 f.

4. *to neotenne neorxnawonzes,*  
*beorhtne blædwelan bleom scinende* Cri. 1391—92.

B.-T. state correctly that *neotan*, like O. H. G. *nisan*, takes either a genitive or an accusative. They connect *neorxnawonzes* with *blædwelan*: 'the fruitful riches of Paradise'. G.-K. declare that *neotan* takes either a genitive or an instrumental (An. 810, misread). The accusative in Cri. 1392 is left to float in the air. — The true construction is probably the one indicated above; see Ipt. no. 235.

5. *Forhwan þu þæt selezescot...*  
*purh firenlustas, fule synne,*  
*unsyfre, bismite* Cri. 1481—84.

B.-T.: *unsyfre*, adj. or adv.? G.-K.: adv. — I here, mutatis mutandis, simply repeat what I said in Ipt. no. 266. Analogies in favour of the adjective are: *kyninc, sceal on drihtne clæne blisse, / hluttre, habban* Ps. LXII 9: 1 f., *me hatran sind / dryhtnes dreamas þonne þis deade lif, / læne, on londe* Seef. 64 ff., *imu wallan quamun / . . hete trahni, / blodage, fan is breostun* Hel. 5006 ff., *that imu mahlidin fram modaga wihti, / unholde, ut ib. 3931 f., etc.* Translation: 'through wicked lusts, and foul and sordid sin'.

6. *þeah hy him purh minne noman,*  
*werze, wonhale, wætan bædan,*  
*drynces, zedreahte* Cri. 1507—09.

What troubles a man is, in connection with the verb *zedreccan*, expressed by means of a nominative (*hunzer hie zedrehte*), an instrumental (*hie wæron hunzre zedrehte*), or a prepositional phrase (*hie wæron mid hunzre zedrehte, purh hunzer zedrehte*). G.-K. and B.-T., misconstruing the above lines, add a fourth construc-



tion: \**drynces* *zedreahte*, 'tormented by thirst'. Apparently they mean this to be a free translation equivalent to 'tormented as regards drink'. — The spaced words are parallel:

'though in my name they, weary, sick, and troubled,  
were asking for some water, for a drink'.

7. *þær se hyhsta [...],*  
*ealra cyninza cynin3, ceastrum wealdeð*  
Cri. 1681—82.

G.-K.'s and ASSMANN'S \**se hyhsta ealra / cyninza cynin3*, 'the very highest king of kings', or 'the highest king of all kings', is obviously wrong. Insert *3od*, or *dema*, or some similar word, and compare the parallelism in Dom. 94 f.,

*swa se waldend cwæð,*  
*ealra cyninza cynin3,*

in Hy. 7: 44 f. (*þu . . . / ealra cyninza prym*), El. 482 f. (*rodera wealdend, / eallra prymma prym*), 767 f. (no. 13), Gen. 313 f., Hel. 1065 f., 1091 f., 2616 f., 3242 f., 3410 f., 3571 f., 3884 f., 4250 f., Hö. 28 f., etc.

8. *þa ðe on roderum, on rihtre zesceaft,*  
*wuniad, in wuldre* Dan. 366—367.

The parallelism of the prepositional phrases is here, as usual, misunderstood. *Zesceaft* in this context does not mean 'destiny', 'Geschick' (G.-K., SCHMIDT). In An. 1437 it is used of the whole creation, the world: *ðeos wlitize zesceaft = heofon & eorðe*. Here it is used of heaven only, and may be rendered by 'land', 'realm', or the like. Of the two scribal errors, \**of* in l. 366 a and \**rihtne* in l. 366 b, WÜLKER and SCHMIDT correct only the latter. An excellent counterpart to our *on roderum = on rihtre zesceaft = in wuldre* is found in Mod. 75 f.:

*se þe on ofermedum, earzum dædum,*  
*leofað, in leahtrum!*

9. *weard him hyrra hyze, & on heortan zeðanc*  
*mara, on modsefan, þonne zemet wære* Dan. 491—492,  
'his mind grew prouder, greater grew the thought  
within his heart and spirit, than was proper'.

The MS. has *\*maran modsefan*. In support of the emendation *mara on modsefan* (HOLTHAUSEN v. GREIN-WÜLKER, DIETRICH, TRAUTMANN, SCHMIDT) may be adduced: *thes thram imu an innan mod / bittro, an is breostun* Hel. 5002 f., *þe on breostum styreð / mon, on mode* Met. 22: 64 f., *þe on breostum wæz byrnende lufan / meotodes, on mode* Edg. 2: 20 f., *he on mode weard / forht, on ferhðe* Beow. 753 f., *bewyrc us on heortan halizne 3ast / fæste, on innan!* Hy. 7: 79 f., *on breostum . . , on innan* Beow. 2714 f., *on his runcofan . . , on ferhðe* Met. 22: 59 f., *an is modsebon . . , an is breostun* Hel. 1438 f., *on breostum inne . . , on hredre* Met. 25: 45 f. In all these instances the preposition is repeated; the second prepositional phrase concludes an a-verse. I have found no phrase with 'heart' or 'mind' answering directly to TRAUTMANN'S *on heortan . . , modsefan* (preposition not repeated, second parallel member at the end of an a-verse); cf. JJJ 36 and 41. — The other readings are out of the question.

10. *Oft metod alæt monize ðeode*  
*..... wyrcan* Dan. 590—591.

HOLTHAUSEN rejects *wendinze wyrcan* (JJJ 15, Anglia Beibl. 30, 2). He may happen to be quite justified in doing so: we shall probably never be able to decide what was omitted by the scribe. I, on my part, reject HOLTHAUSEN'S *\*wyrpe zewyr-can* for the simple reason that it gives the wrong sense: the one who *wyrpe zewyrceð* (or *syleð*) is the helper, succourer, reliever, not the penitent. — The emendation

*Oft metod alæt monize ðeode*  
*[weldæde] wyrcan,*

would have the advantage of giving at once good sense and 'an excuse for the omission' (Ipt. nos. 174, 183, PPP nos. 15 B, 43).

11. *oð þæt him \*freat \*3odes in 3ast becwom*  
*rædfæst sefa, ða he to roderum beseah* Dan. 651—652.

G.-K.'s *\*zumfreat 3odes* (= *3odes zumena frean*) is no genuine phrase. TRAUTMANN-SCHMIDT'S *\*3odes sefa* is likewise wrong: sober human sense, not '3odes sefa', returned to the Babylonian king. But this sober sense could be said to be a gift of God. Until something better has been suggested I read the lines:



*oð þæt him fram 3ode in 3ast becwom  
rædfæst sefa, ða he to roderum beseah.*

At all events the similarity of *freat* and *fram* is greater than either that of *freat* and *onzean* (TR.-SCHM.), or that of *him* and *3um* (G.-K.). With *fram 3ode becwom* cf. *from 3ode come* Gen. 679.

12. *þæt wæs fier mycle,  
open eald3ewin, þonne þeos ætele 3ewyrd*  
El. 646—647

‘yet that, the open ancient conflict, was  
much older than this notable event’.

Typical parallelism, like *þæt hit on wealle ætstod, / dryhtlic iren* Beow. 891 f., *þæt hit weard eal3earo, / healærna mæst* ib. 77 f., *than im that lon kumid, / uðil arbedsam* Hel. 1355 f., etc. HOLTHAUSEN’s \**opene*, with the elucidating note, ‘Zu *opene* ergänze *þæt* aus dem vorigen Verse’, is also typical.

13. *þæs he in ermdum sceal,  
ealra fula ful, fah þrowian  
þeowned, þolian* El. 767—769.

According to G.-K., B.-T., and WÜLKER, these lines would mean: ‘he, full of all impurities, shall suffer, etc.’ SIEVERS, followed by HOLTHAUSEN, construes them: ‘he shall suffer the impurity of all impurities, etc.’ In my opinion neither of these interpretations is correct.

SIEVERS adduces *eallra þrymma þrym* (l. 483) in support of his *ealra fūla fūl*. That is right. But *þrym* and *ful* are both nominatives: *eallra þrymma þrym* = *rodera wealdend*, *ealra fula ful* = *he* (the Devil). The parallelism in ll. 768 b—769 a is of the common type explained in JJJ 29 f. and Ipt. no. 231: *þrowian þeowned* = *þeowned þolian*.

Translation:

‘in misery, and outlawed, he — the foulest of the foul —  
shall therefore suffer and endure the bondage of a thrall’.

14. Ex. 1—7: ‘We have learnt that far and near on earth have been preached to men (*wera cneorissum* = *hæledum*) the law of Moses (*Moyseas domas* = *wræclicu wordriht*) and heavenly bliss

(*bot lifes in uprodor eadizra zehwam æfter bealuside = lanysum ræd lifizendra zehwam*). 8—22 a. 'Moses, by the grace of God, overcame the Egyptians, and saved his people'. 22 b—29. 'God had revealed to him the creation of the world and His own name'. 30—47 a. 'Moses, strengthened by God, was enabled to start on his journey when the terrible blow befell Egypt: the nation was drenched in blood (JJJ 17), its resistance was paralyzed (JJJ 24), its worship of idols laid low by the angel of God'. — The words printed in spaced type answer to ll. 45—47:

*feond wæs bereafod;  
herzas on helle — heofon þider becom —  
druron, deofolzyld.*

WÜLKER has a full stop after *helle*. And G.-K. tell us that *herzas* means 'armies', *heofon*, 'lamentation'. My way of disposing the lines is totally different. It partly agrees with COSIJN's views. To me *heofon* after *helle* sounds like 'heaven', and *herzas* before *deofolzyld* like 'horgar' (O. No.), 'harga' (O. H. G.); cf. *herze*, *deofelzeld* Gl. Aldh., *þa hearzas and þæt deofulzyld* Bede, *þa hearzas þara deofulzylda* ib., *herizeas þreade, deofulzild todraf* An. (G.-K. p. 320). *Feond* is used collectively of the Egyptians; cf. *wræcmon* 137, 'kollektiv für das ganze Volk Israel' (G.-K.), *nydfara* 208. COSIJN's note, 'der Egyptianer als *feond* war doch nicht seiner Erstgeborenen beraubt', is rather abstruse. The prepositional phrase *on helle* neither means 'in hell' nor requires an emendation. It here means 'of hell', 'hellish', just as it does in Beow. 101: Grendel, the demon who 'moras held, fen & fæsten', and only after his death could be sent to hell (JJJ 7), is nevertheless called a 'feond on helle'. The same sort of parallelism (cf. no. 58), the same distance between the parallel subjects (a-verse: end of next a-verse), and the same rhythmical type in the second parallel member (∟xx) occur in Beow. 1836 f., El. 9 f., Gu. 1178 f., Met. 29: 75 f., Mod. 1 f. — Translation:

'the enemy was bereft;  
the hellish altars — heaven thither came —  
and idols fell'.

15. Ex. 137 b—140 a: 'The children of Israel (*wræcmon*, cf. no. 14), having reached the Red Sea, expected the attack of



the pursuing Pharaoh, who had oppressed them so long'. 140 b—147. Retrospect: 'Joseph had saved Egypt (Genesis 41, 54) and enriched the king (Genesis 47, 14). Nevertheless, after Joseph and his generation had passed away (Exodus 1, 6), and the Israelites had increased abundantly and multiplied and waxed exceeding mighty (Exodus 1, 7), the Egyptians, who envied and feared the thriving of the strangers (*3rame wurdon ymb...*), forgot the compact (*wære ne 3ymdon, wære fræton*) that had been made between the late king and the children of Israel'. 148—153. 'Spiteful and perfidious, they wished, if God allowed them, to requite the saving of their fathers' lives (*þæt feorhlæn*) with fraud, so as to let Moses pay for the day's work with blood'.

Such is, I believe, the argument of one of the most ill-used portions of this extraordinary poem. Much of what will be said below stands or falls with this general analysis.

A. *onnied* 139 has been cruelly banished from the O. E. dictionaries (G.-W., G.-K., KLUGE); a usurper instead, a bastard, an 'Unwort', looks big and self-satisfied: *\*ohtnied*. My dear gentlemen, *on-* is O. No. *á-*, and *nied* is *naud̥*. Therefore *onnied* is *ánauđ*. And *ánauđ* is a common word, and means 'oppression' (coercion, restraint, servitude), the very word we want. It is remarkable that so many O. E. *on*-compounds should have been all Greek to Germanic scholars. My recent paper in *Anglia* contains six of them: *onberan*, *onzietan*, *onhohsnian*, *onmunan*, *onsacan*, *onsecan* (Ipt. 258 ff.).

B. *ða weard . . yrfeweard* 142 seems to have lost a word expressive of the king's state of mind, after he had grown so rich, say for instance *onmod*, 'spirited', 'self-confident' (cf. *eadiz & onmod* An. 54, Gu. 717). If so, the fact that in the text to be copied three successive words ended in the same letter might be 'an excuse for the omission' (no. 10). For the presumed build of the line, cf. *þa weard̥ yrre 3od* Gen. 34, *þa weard̥ forht maniz* An. 1085, etc.

C. *ymb \*an twiz* 145 has appeared to scholars either desperately corrupt or a fine starting-point for wonderful sallies. The analysis given above points to something about 'thriving'. Therefore, if we could, in a neat and pleasant manner, draw a 'Gedeihen' out of the forlorn crumbs, we should at all events, even if we could not feel certain that we had hit upon the right thing, be happy to



fling 'Aarons Stab', and the 'Totschlag', and the 'Erlaubnis', and all that stuff into the Red Sea. 'Gedeihen' is Teut. *\*zaphizipō*; cf. O. H. G. *bidigida*. Teut. *\*pīh- : \*piz-* is found in various compounds. One of them is the verb *\*andpīhan*, O. H. G. *inthihan*, O. E. *onþeon*, 'to prosper', 'to get on', 'to manage', 'to do well': *nu es filo manno inthihit*, 'now that many a man gets on in (manages) it', Otrf. I 1: 81, *he þæs ær ondāh*, 'he had prospered (done well) in this', Beow. 900 (corrupted by COSIJN-HOLTHAUSEN), *seledreame . . fæzre onþeon*, 'manage well at (prove of excellent service to) festivity in hall', Rā. 64: 1 f., *hilde onþeon*, 'get on (be useful) in warfare', Ex. 241. The corresponding abstract noun is *\*andpizipō*, O. H. G. *\*antdigida*, O. E. *andþizd*, in the plural *andþizda*, 'getting on', 'managing', 'success'. If we only assume the well-known confusion of *p* and *þ* (JJJ 68), we find this very word in our text: *an twiz da = antþizda*. For *t = d* see Beitr. 19, 461. The reconstructed lines would run:

*ealles þæs forzeton,    sidðan zrame wurdon*  
*Egypta cyn    ymb antþizda:*  
*heo his mæzwinum    morðor fremedon,*  
*wroht berenedon,    wære fræton,*

'all this did Egypt's race forget when they  
 began to fret at the prosperity:  
 against their friends they perpetrated crime,  
 set strife on foot,    and broke the covenant'.

D. *\*feorhlean* 150, with the same mixing-up of *lean* and *læn* as in Beow. 1809 (Ipt. no. 287): 'grant of life'. Cf. 'Give us seed, that we may live', Genesis 47, 19; 'Thou hast saved our lives', ib. 47, 25. B.-T. give us half the truth, G.-K., true and unfalsified nonsense.

**16.** Ex. 183—189. The lines seem to me to convey this sense: Moses had about him a body-guard consisting of (1) a thousand men who, according to the old right, i. e. before the Egyptian servitude, were princes of noble birth, and (2) another thousand men picked out by these.

**17.** Ex. 344—351. The editors have gone helplessly astray in the wilderness. Their *mæzen zewat, þa folcmæzen for* reminds



me of 'wat man hett, hett man' (Ipt. no. 243). G.-K. declare that *isernherzum* is 'dat. pl.', and place *mæzenþrymmum* under 'Kraft, Stärke'. WÜLKER lets *folc* and *cynn* stand without a verb, mewed up between two colons. — I arrange the lines in the following manner:

*Dæzwoma becwom*

345. *ofer 3arsec3es [bezan3], 3odes heacna sum,  
mor3entorht; mæzen forð 3ewat.  
þa þær folcmæzen for æfter oðrum  
isernherzum — an wisode  
mæzenþrymmum mæst: þy he mære weard —*  
350. *on forðwe3as, folc, æfter wolcnum,  
cynn æfter cynne.*

Here l. 346 b is connected with the preceding lines: 'the sun rose, and the army decamped'. *Folcmæzen*, *folc*, and *cynn* are parallel subjects (*folcmæzen æfter oðrum* = *cynn æfter cynne*). *Isernherzum* is an instrumental, like *herzum* in El. 32 (E. St. 45, 394). *Mæzenþrymmum* is a dative, governed by *wisode*; it means 'mighty forces'. The lines 348 b—349 b form a parenthesis.

It may be observed that instrumentals like *herzum* (and prepositional phrases like *mid herze*) are very common. Either a leader is said to march with a host etc.: *cynin3 þreate for, herze, to hilde* El. 51 f.; Gen. 1973 ff., Ph. 167; or else those marching and those making up the host, or hosts, are identical: *scynde . . beadupreata mæst herzum to hilde* El. 30 ff.; An. 1220, 1271, 1390, 1706, Dan. 7, 54, Ex. 340 f., Gn. Ex. 63, Hel. 4811, Pa. 51 f., 67, Walf. 59, etc. Tautology must be neatly avoided in the translation, e. g.:

'Then there the people marched, host after host,  
tribe after tribe, in columns iron-clad,  
forth on their ways, as guided by the clouds'.

18. *heahlond stizon  
sib3emazas, on Seone beorh* Ex. 385—386.  
*siððan wræcstowe werize 3astas,  
under hearmlocan, heane 3eforan* Gen. 90—91.

The editors treat these passages in their usual way. There is no more a 'wræcstow under hearmlocan' than a 'sondhof in

þeostorcofan'; see Ipt. no. 199. The accusative and the prepositional phrase are parallel; *stizon on* = *stizon*, *zeforan under* = *zeforan*. Cf. *kallaði á* = *kallaði* Völ.-kv. 23, *sóttu til* = *sóttu* Gautr.-saga II 22, *bæd be* = *bæd* Gen. 1661 f. (no. 36), and the quotations in Ipt. nos. 124, 278.

19. *fordam þæs herizes ham eft ne com,*  
*ealles \*unzrundes, æniz to lafe* Ex. 507—508.

Possibly *ealles unzerimes* (*unzerim : zerim* = *unrim : rim*). The parallelism *þæs herizes* . . , *ealles unzerimes* would resemble *mines hiwiskes* . . , *managins mankunnies* Hel. 3255 f., *manno* . . , *managoro theodo* ib. 2173, *ealles moncynnes* . . , *eormencynnes* Beow. 1955 ff., *lindeo* . . , *allon elithiodon* Hel. 59 f., etc.

20. *ac he bið a rice*  
*ofer heofenstolas heazum þrymmum,*  
*soðfæst & swiðfeorm. Swezlbosmas* etc. Gen. 7—9.

Jovv disapproves of WÜLKER's punctuation. HOLTHAUSEN follows Jovv. The three gentlemen are all wrong, in as much as *rice* and l. 9a are parallel. Cf. Beow. 196 ff., Hel. 5808 ff., Cræ. 82 ff.

21. *siddan waldend his,*  
*heofona heahcining, honda arærde*  
*\*hehste wit þam herze* Gen. 49—51.

HOLTHAUSEN: '*hehsta*, der Höchste'. Not tempting. A parallel *heh-* after *heah-* is ugly. Possibly *hæste*, 'with violence', as in l. 1396 (JJJ 30).

22. *hæfde styrne mod,*  
*zezremed zrymme* Gen. 60—61,

'He had a stern, a grimly angered mind'. *Zezremed* is an uninflected accusative (JJJ 19 f.); *styrne* and *zezremed* are parallel; cf. *habda starkan hugi, / mildean endi guodan* Hel. 29 f. HOLTHAUSEN's *\*styrnemod* and 'ergrimmen' should be struck out.

23. *Zeeseah þa lifes weard*  
*driȝe stowe, duȝotta hyrde*  
*— wide æteowde — þa se wuldorcyninȝ*  
*eordan nemde* Gen. 163—166.



G.-W. and G.-K. take *æteowde* to be a participle: God saw a dry place 'widely manifested'. HOLTHAUSEN places a colon after *hyrde*, but adds the note: 'wenn man *æteowde* transitiv fasst, so muss man den Doppelpunkt tilgen'. The correct construction is, I believe, given above: l. 165 a is parenthetic (cf. JJJ 16 ff.): 'wide did it appear'. — Cf. H. Hund. I 54:

*kōmu þar ór himni hjálmvitr ofan*  
— *óx geira gnýr* — *þær er grami hlífðu,*

where likewise a relative clause follows on the parenthetic a-verse. By the way, this last quotation favours the emendation *weaxed* in Beow. 3114 f. (where *-an* sufficiently explains *\*-an*):

*nu sceal 3led fretan*  
— *weaxed wonna le3* — *wizena strenzel.*

Other parenthetic a-verses are: *he is 3ehyld manna* Beow. 3056, *heldr váru harðgør* Völuspá 34, *skáru á skíði* ib. 20 (Edd. no. 2). Cf. no. 41.

24. *sar ne wiste,*  
*earfoða dæl: ne þær æni3 com*  
*blod of henne, ac him bre3o en3la*  
*of lice ateah liodende ban,*  
*wer' unwundod* Gen. 179—183.

At least six explanations of l. 183 a have been given: two à l'antique (absolute nominative, absolute accusative), two à la Kiel ('Lücke' before *wer*, 'Lücke' after *wer*), two à la Lund (parallelism of 'he' and *wer*, parallelism of *him* and *wer*). — 'This *wer*' *un-* may be compared with *e3l' un-* Beow. 987, *yr' on* Gen. 63; see also JJJ 52. The adjective is uninflected as in Sat. 29 (Ipt. no. 153), Ph. 110 (JJJ 20), etc. Translation of ll. 181 b ff.:

'but out of his, the hale man's, body drew  
the angels' sovereign a bone that grew'.

25. *Hwy sceal ic æfter his hyldo ðeowian,*  
*\*bu3an him swilces 3eon3ordomes?* Gen. 282—283.

Versification and phraseology both point to corruption. All a-lines of essentially the same structure as l. 283 a have two alliterating words; cf. *fon mid swilcum folc3esteallan* 287, *wesan ane winterstunde* 370, *onwendan him þær willan sines* 400, *3eleanian him mid lates wihte* 394, *beworpen an ealra wita mæste* 393, *for-*

*swaþen on þas sweartan mistas* 391, *ne 3elyfe ic me nu þæs leohtes furðor* 401, *bi3standaīt me stran3e 3eneatas* 284, *ac ðoliaþ we nu þrea on helle* 389, *ac he awende hit him to wyrsan þin3e* 259, *3esætt hæfde he hie swa 3esælizlice* 252, *dyran sceolde he his dreamas on heofenum* 257, etc. Our verb must contain an alliterating 3. And it must be a verb that can be naturally connected with a dative and a genitive. I certainly agree with KLAEBER in calling *\*buzan* etc., 'bow to him in such service', a strange usage. I am of opinion that the O. S. verb hiding in the disguise of *\*buzan* is *begean*, *bigeþan* (3<sup>d</sup> sg. *begihit*, Hel. 5194), identical with O. Fris. *biia* (3<sup>d</sup> sg. *biiecht*), O. H. G. *bijehan*. With O. E. *be3eon him swilces 3eon3ordomes*, 'avow such service to him', cf., as regards the alliteration, all the relevant a-verses in the Heliand: *gean* (Cott. *gan*) *im te jungrun*, 'say that they would be his servants', 547; 1976, 3953, 5106, 5194, 5340; as regards the construction (dative + genitive), *gehan enigumu sulikes inwiddies*, 'ascribe such wickedness to any one', Hel. 4596, *jehan imo des*, 'say that to him', Notker (many quotations in Graff). The O. Eng. scribe had before him a word common in the related dialects but more or less strange to him; no wonder that he turned it into a familiar O. E. word!

26. *feollon þa ufon of heofnum*

*þurhlon3e swa, þreo niht & dazas* Gen. 306—307.

DIETRICH, KLUGE, RIEGER, GREIN, KÖRNER, SIEVERS, SWEET, and WÜLKER alter the text in various manners. ETTMÜLLER and KLAEBER leave it intact. KLAEBER asks: '*þurhlon3e*, continuously? or adj. nom. pl.?'

Lat. *diu* and *longe* mean 'long', *perdiu* and *perlonge* mean 'very long'. O. H. G. *luzzig* means 'parum', 'little', *durhluzzig*, means 'perparum', 'very little'. O. E. *lon3e* means 'long', *þurhlon3e* means 'perlonge', 'very long'. The word is grammatically parallel with *þreo niht & dazas*. We find the same arrangement in *sæt lon3e ðær, / tyn winter full* Met. 26: 16 f. Logically the first member, in both instances, contains an indefinite idea, the second member a definite one; cf. Ipt. no. 210. Interchange of temporal adverb and temporal accusative meets us also in: *ðe felu 3eara for, / lan3e, betweox* etc. Met. 24: 12 f. (I am pleased to find that SEDGEFIELD, 1899, arranges these lines in the



same way as myself; cf. JJJ 48), further in *the her nu lango bidun / an thesara middilgard, managa hwila* Hel. 523 f., *hwand sie so lango lihtes tholodon, / managa hwila* ib. 3552 f., *opt gengr hon innan ills um fylld / isa ok jökla, aptan hvern* Sig. III 8.

As for *ða . . swa* (cf. KLAEBER's note), it is simply a variant of *swa ða*, 'thus then', Gen. 1669, Beow. 99, 189 (see Ipt. no. 158).

Translation:

'thus then they fell from heaven very long:  
three nights and days'.

**27.** *sohton oþer land:*

*þæt wæs leohtes leas    ð wæs lizes full,  
fyres fæc micel    Gen. 332—334.*

COSIJN: '*fyres fæc micel*, apposition zu *oþer land*, aber im nom. wegen *þæt wæs*'. KLAEBER: 'Before 334 a supply: there was'. — Neither explanation is the correct one. The two phrases containing *liz* and *fyr* are parallel predicative complements. I will here give a list of similar constructions.

A. adj. || noun (nominatives): *wæs lizes full, fyres fæc* Gen. 333 f., *is . . þes boda sciene, ȝodes enȝel* ib. 655 ff., *mycel is to secȝanne, lanȝsum leornunȝ, þæt he* etc. An. 1481 ff. (Ipt. no. 263), *sum bið ȝewittiȝ æt winþeȝe, beorhyrde ȝod* Cræ. 74 f.; Beow. 2000 ff., Run. 4 f. — *frynd synd hie . . , holde* Gen. 287 f., *sum biþ wotbora, ȝiedda ȝiffaſt* Cræ. 35 f.; ib. 31 f., 80 f., Hel. 2423 f., 3014 f., 3954 f., 5360 f., Hild. 7 f., Metr. 10: 50 f., Pa. 15 f., Rā. 61: 10 f.

B. adj. || prep. phrase: *se wæs laſt ȝode, on hete heofon-cyninȝes* Gen. 647 f., *he wurdi is ferhes los, is aldres at endie* Hel. 2685 f., *verðu heill, Hymir, i hugum góðum!* Hym. 11; Cri. 935 f., Hel. 2809 ff., 4601 ff., 5846 f. — Gen. 1245 ff., Hel. 803 f., 4961 f., Sat. 39 f.

C. noun || prep. phrase: *se wæs utweota eorla duȝode, herizes on ore* An. 1105 f.

D. nominative || genitive: *he wæs . . heardes cynnes, Ecȝlafes bearn* By. 266 f.; Hel. 1227 f., Met. 26: 34 f., O. S. Gen. 263 f. — Met. 26: 41 f. — *sin warun is hiwiskas, kuman fon is knosla, kunneas godes* Hel. 365 f.; El. 591 f.

E. genitive || prep. phrase: *bist thi fan Hierusalem, Judeono folkas?* Hel. 5970; ib. 74 f.

28. *Meaht þu Adame eft ȝestyran,  
ȝif þu his willan hæfst, & he þinum wordum ȝetrywot*  
Gen. 568—569.

COSIJN, G.-K., KLAEBER: 'den Willen dazu', 'the wish for it'. I do not consider this correct. O. E. *willa* [O. Sax. *willio*] means 'good will', 'favour', 'grace' not only in Beow. 635 and Gen. 504 (Ipt. no. 87), but, I believe, also here: 'if thou enjoyest his good-will (and confidence)'. The words of the tempter interpreted in this way appeal a good deal more intensively to the woman's ambition. The two significations 'wish' and 'good-will' correspond exactly to the significations of Lat. *voluntas* in *mea voluntas est, ut* etc., 'it is my wish that etc.', *mutua voluntas*, 'mutual benevolence'.

29. *ne wite ic him þa womcwidlas, þeah he his wyrðe ne sie  
to alætanne: þæs fela he me lades spræc* Gen. 621—622.

The metrical and logical disposition of these lines is quite different from the one assumed by the editors: *þæs fela* belongs to the b-verse, and goes with *spræc*, whereas *alætanne* governs *his*.

In O. S. Gen. 64 f. we find: *ik thes wirdig ni bium, that thu mi alatas leðas thingas* (freest me of, i. e. forgivest me, this loathsome deed). In Gen. 621 f. we might have found the same construction: *þeah he his wyrðe ne sie, þæt mon hine þæs alæte*. But just as *hit is riht, þæt mon hit ȝedo* is interchangeable with a shorter construction, in which the two clauses fuse into one, *hit is riht to ȝedonne* (Wulfing, Syntax §§ 489 ff.), so in the same way *he is þæs wyrðe, þæt mon hine þæs alæte* may be exchanged for: *he is wyrðe þæs (he his wyrðe is) to alætanne*.

Translation:

'I lay not to his charge that hurtful talk,  
though he deserves not to be quitted of it:  
so much of insult has he spoke to me!'

30. *ȝif hie wolden lure ȝodes  
forweard fremman* Gen. 787—788.

'Forweard is commonly explained as adv.: in future, continually. A nonce usage and suspicious' (KLAEBER). — Among the Old German words contained in the Glossæ Xanthenses we



find an adverb *furiwert* which means 'porro', 'modo', 'further'. See GRAFF.

31. *þa sona onzann swezles aldor,*  
*weard ahsian woruldzesceafta,*  
*het him recene to, rice þeoden,*  
*his sunu zanzan* Gen. 862—865.

G.-K., KLAEBER: 'weard, acc.' This may be right. Yet I prefer the other alternative. In Gen. 101 the *woruldzesceafta* are *eorðe & uproder & sid wæter*. In Dan. 332 the *waldend woruldzesceafta* is God.

32. *bearn æfter bearne*, Gen. 1070, practically means 'in his turn', 'as his father had done before him'. COSIJN'S and HOLT-HAUSEN'S explanations are both wrong. Cf. Ipt. no. 214.

33. *sittan Adam stop*  
*on zrene zraes zaste zeweordad* Gen. 1136—37,  
 'since Adam trod on the earth's green grass endowed with a living soul'. HOLTHAUSEN: 'd. h. er starb'! I am reminded of Tom Noddy and the crabs: 'No animals suffer a death like these, for these are dying alive'... Cf. O. No. *jordina troða ok stappa þll kvikvendi*, 'all living creatures tread the earth'. On the other hand: *hann er hniginn i hadd jarðar*, 'er hat ins Gras gebissen', 'he has bit the ground'.

34. *þenden lazo hæfile*  
*þrymme zeþeaht[n]e þrida[n] eðyl* Gen. 1491—92.  
 HOLTHAUSEN: 'þridan, neben Himmel und Hölle'. — I believe that the poet here thought of *heofon*, *eorðe*, and *zarsec* (Gen. 113, 117), *enzla eðel*, *hæleða eðel*, *fisca eðel* (An. 525, 1258, Dom. 39). *Heofonrices* ruler had let *lazo* cover *eorðan* (ll. 1484, 1491, 1488) — *þridan eðyl*. It is in a quite different context that hell might naturally be called 'the third realm'; cf. e. g. Hy. 7: æ, Sat. 108.

35. *Zewiton him þa eastan æhta lædan,*  
*feoh & feorme . — folc wæs anmod,*  
*rofe rincas, sohton rumre land —*  
*oð þæt hie becomon etc.* Gen. 1649—52.

The punctuation in the editions is unsatisfactory: ll. 1650 b—51 b are parenthetic (Ipt. no. 257). Cf. An. 1037 b—38 b, Cræ. 45 b—46 b, 82 b—83 b, Ex. 518 b—519 b (JJJ 18).

36. *Da þær mon mæniȝ    be his mæzwine,  
æðelinȝ anmod,    oðerne, bæd,  
þæs hie etc.* Gen. 1661—63.

COSIJN: 'Die Tilgung von *be* und Änderung von *þæs* in *þæt* scheint mir notwendig'. HOLTHAUSEN, in the year of grace 1914, follows. For *biddan be* (= *biddan to* = O. Sax. *abiddian at* Hel. 4954) = *biddan*, see no. 18. For *þæs* > *þæt*, see any elementary historical grammar. In El. 962 (*ȝode þancode, þæs etc.*), HOLTHAUSEN has forgotten to 'bessern'. O. Sax. examples: *wet thi thank, thes etc.* Hel. 1553 f., *olat sagda, thes etc.* ib. 4092 f. G.-K., s. v. *biddan*, quote Gen. 1661 ff. correctly; only the unfortunate 'durch Attraktion' should be struck out.

37. *þa hie ȝemitton    mihtum spedȝe,  
teoche, æt torre    ȝetalum myclum,  
weorces wisan* Gen. 1687—89.

G.-K.: 'teohhe, acc., wisan, acc. pl.' — Wrong. *Hie* is reflexive. *Spedȝe*, *teoche*, and *wisan* are parallel nominatives. Cf. e. g.: *þa ȝesamnedon side herizeas, / folces frum-ȝaras, to þam fæstenne, / wærleasra werod* An. 1067 ff. (*ȝesamnedon* = *hie ȝemitton*).

38. *oð þæt mon awoc  
on þære cneorisse,    cynebearna, rim*

Gen. 1703—04,

'until amongst the number of this race, of this nobility, a man arose'. Parallelism as in: *sædberendes, Sethes, lice* Gen. 1145, *þines cynnes & cneowmaza, / randwiȝȝendra, rim* Ex. 434 f. Editions unsatisfactory, as usual in such cases.

39. *him drihtlicu  
\*mæȝ on wite modȝum    mæneȝum ðuhte  
cyninȝes þeȝnum* Gen. 1849—51.

One of the words in l. 1850 a seems to be in the wrong place. Therefore HOLTHAUSEN transposes all of them: *\*mæȝ /*



*modzum wite on.* COSIJN reads *mæzwite*, 'appearance', 'form'. — Just as in no. 94, I assume the accidental omission of a very small word (there *in*, here *on*), which was then added above the line or in the margin. The next scribe, naturally referring *mæz* to Abraham's wife, inserted it after, instead of before, *mæz*:

*him drihtlicu*  
*on mæzwite, modzum, mænenum ðuhte*  
*cyninzes þeznum.*

*Drihtlicu on mæzwite* is a standard construction; cf. *fæzer on onsyne*, *fæzrost on wite*, *ætele on zebyrðum*, *wynsum on zespræce*, etc. (Wulfing § 805). The metrical type  $x \text{ } \perp \text{ } xx \text{ } \perp \text{ } x$  is very common in Gen., O. S. Gen., and Hel.: *zewræcon on wraðum* Gen. 2038, *thia dadi bidernian* O. S. Gen. 42, *te allun them erlun* Hel. 3868; it is found in other poems as well: *on wlancan þam wicze* By. 240, etc. For the parallel dative at the end of the a-verse, see Ipt. no. 225. — Translation:

‘She in appearance noble seemed to them,  
the valiant warriors, numerous royal men’.

40. *heht him wine ceosan*

*ellor, ædelinzas, oðre duzede* Gen. 1867—68.

HOLTHAUSEN: ‘*oðre duzede* ist Genitiv, abhängig von *wine*’. Of course not. *Wine ellor* (people elsewhere) = *ellor ædelinzas* = *oðre duzede*. Cf. *ne ceara incit duzuda / of ðisse edyltyrf ellor secan*, / *winas uncude* Gen. 2732 ff. (Ipt. no. 98). G.-K. correctly: ‘acc. plur.’

41. *fordon wit lædan sculon*

— *teon wit of þisse stowe!* — & *unc stadolwanzas*  
*rumor secan* Gen. 1911—13.

It has been said that an intransitive *lædan* (= *æhte lædan* ll. 1649, 1767, 2621, *fare lædan* l. 1746, etc.) is improbable. However, both O. E. *beran* (O. No. *bera*) and O. E. *wezan*, although usually transitive (‘vehere’, ‘ferre’) occasionally mean ‘vehi’, ‘sich bewegen’; see Dictionaries and FF no. 34. O. E. *ferian* is both transitive and intransitive (‘vehere’, ‘vehi’). So are O. E. *secan*, Swed. *flytta*, Eng. *move*, etc. O. L. G. *forian* is transitive, but the identical O. E. *feran* is intransitive. Why not *\*līp-* (‘vehi’): *lajð-ian*<sup>a</sup> (‘vehere’, ‘vehi’) = *far-* (‘vehi’): *fōr-ian*<sup>a</sup> (‘vehere’, ‘vehi’)?

## 42.

*Leorna þe seolfa*

& \**ʒeþancmeta*    *þine mode*

*on hwilce healfe þu    wille hwyrft dōn* Gen. 1916—18.

The monstrous \**ʒeþancmetian*, disfiguring journals, editions, and dictionaries, is a first cousin of \**weacwanian* (JJJ 71) and \**wundorazræfen* (JJJ 3 f.). I will now send it the same way. — & means 'ou'; see JJJ 22, Ipt. no. 131. *On ʒeþanc metan* answers precisely to *on ʒemynd witan* El. 644 and other such phrases (G.-K., p. 529 b). *On ʒeþanc* and *þine mode* are parallel:

*Leorna þe seolfa,*

*on ʒeþanc meta,    þine mode,*

*on hwilcre healfe þu    wille hwyrft dōn,*

just as prepositional phrase and instrumental are parallel in: *þurh hest* . . , *hildeþilum* Rā. 16: 28, *þurh þa ilcan ʒesceaft* . . , *siʒores tacne* El. 183 f. (E. St. 45, 394), and the numerous quotations in no. 3. Variations of 'thought', 'mind', 'heart' are very common. Half a score of them are quoted in no. 9. Further instances: *on hiʒe sinum, modʒeðunce* Gen. 2338 f., *on ræde* . . , *modʒeþance* ib. 2645 f., *on ferhðcofan* . . , *mode & ʒemynde* ib. 2603 f., *in hreþre* . . , *mode* Sch. 25 f., *on ferðsefan, inʒemynde* El. 894 f. (Ipt. no. 170). For the metrical disposition of the line (different from HOLTHAUSEN's), cf. l. 2198 (where *þu* is placed at the end) and ll. 555, 617, 2014, 2097, 2847 (where *hwilc* does not alliterate). — Translation:

'Bethink thyself! Weigh in thy thought, thy mind,  
in what direction thou wilt wend thy way'.

I add two observations:

A. *Mid þoncmeotunʒe & preodunʒe*, 'ex deliberatione', has been called 'ein schöner Beleg zu dieser Stelle und zu Elene 1238 a' (Beitr. 19, 452). Very fine, indeed! Just like *Gehirnerweichung*. One who \**ʒeþancmetað* in his *mode* may \**gehirnerweichen* in his *Krone*.

B. & *ʒeþanc reodode* El. 1238 was discussed by me in Ipt. no. 173. I think my explanation of the verb is final. (HOLTHAUSEN's proposals in *Anglia Beibl.* 32, 136 have no value.) But I now regard & *ʒeþanc* in the new-won light: 'I mused at times, was restless in my thought'.



43. *Him þa eard 3eceas & eðelsetl,  
 sunu Arones, on Sodoma byri3,  
 [.....] æhte sine,  
 beazas, from Bethlem* Gen. 1927—30.

I should, as editor, never adopt an emendation like GREIN's *lædde eall þider*, or HOLTHAUSEN's *lædde ealle*, as long as I could find a stop-gap that might explain the omission (no. 10), e. g. *lædde eadi3*. — Similarly: *of eorðan [wesān]* Gen. 2321 (rather than *beon*).

44. *mid heora \*folce 3etrume* Gen. 2046.

Supposing that this hemistich alliterated with the following, *\*folce* must be an error for some word beginning with an *m*. HOLTHAUSEN reads *\*mæ3nes* — which has one letter in common with *\*folce*. In G.-K. we find three instances of *3etrume*. Twice a qualification is added. This qualification is in both cases *micle* (*mycle*).

45. *þe wæpnum læt*

*rancstræte forð rume wyrcan* Gen. 2112—13.

O. E. *ranc-* is not O. No. *rak-* (COSIJN); an O. No. *\*rakkleid* is not known; if it were, it would not mean 'gerader Weg' (HOLTHAUSEN). O. No. *rakleid* is 'straight road'; O. E. *rancstræt*, if not an error, means 'a bold path'; cf. O. No. *rakklátr*, 'boldly daring', *rakklæti*, 'lofty valour'.

46. *þafodest þu 3ena, þæt me þeowmennen,  
 siððan Azar ðe idese lasle  
 beddreste 3estah, swa ic bena wæs,  
 drehte dozora 3ehwam dædum & wordum  
 unarlice; þæt a3an sceal,*

*3if ic mot for þe mine wealdan* Gen. 2246—51.

O. No. *eiga* expresses not only actual possession, but also claim, not only 'haben', 'to own', but also 'gut haben', 'to have owing' (*eiga e:t at e:m*, 'etwas bei einem gut haben'). I here render O. E. *a3an* in a similar way: *ic þæt a3an sceal*, 'I shall have that owing', 'I shall claim compensation for that'. As to *sceal* = *ic sceal*, cf. l. 2274 and particularly Ipt. no. 67. HOLTHAUSEN, following THORPE, substitutes *\*Azar*, assumes a lacuna,

and is happy: 'Ich hân mîn lücke, al diu werlt, ich hân mine lücke!'

**47.** *ymb \*seofon niht* Gen. 2320.

In order to obtain a verse of normal length we need only give to the numeral its Northumbrian form: *seofon*[a]. Cf. SIEVERS, Ags. Gr. § 325, and: *seofona (seofun) oðre zastas* (B.-T.).

HOLTHAUSEN prints: [*symble*] *ymb seofon niht*, 'ergänzt von SCHUBERT nach Reden der Seele 10'. There is a slight drawback: the phrase means 'every seventh night'. But never mind: rather circumcision once a week than one syllable too few.

**48.** *þa þæt wif ahloh wereda drihtnes  
nalles 3lædlice* Gen. 2380—81.

COBIJN: 'be worde drihtnes? ahlehhan c. gen. ist unbelegt; und wer jemand auslacht, ist doch nicht traurigen Sinnes'. TRAUTMANN: 'das Weib des Völkerfürsten, d. i. Abrahams'. G.-K.: '*wereda drihtnes*, von Gott, wenn nicht etwa auf Abraham gehend'. HOLTHAUSEN: *wereda drihtnes* gehört zu *wif*. — Much ado about nothing. 'Lachen' with a genitive is common both in English and German: *3e mazon þara oþra hlihhan; lachent sie sin; hab ich des schönen Traums nicht gleich gelacht*. See WÜLFING, GRAFF, HEYNE. With *ahlihhan*: *hlihhan* cf. *abidan*: *bidan*, *azyman*: *zyman*, *amunan*: *munan*, M. H. G. *erlachen*: *lachen*, all with the genitive. And whoever does not know that laughter may express mirth, embarrassment, doubt, despair, scorn, is not much of a psychologist.

**49.** *Strudende fyr \*steapes & 3eapes*

*swozende forswealh* [*samod*] *eall eador* Gen. 2556—57.

It may seem of little use to replace one guess, SIEVERS-HOLTHAUSEN's *swozende* [*\*le3*], by another, [*samod*] *eall eador*. However, the type adj. + subst. || adj. + subst. preceding the verb of a main clause is not found elsewhere in Old Germanic Poetry (SIEVERS is just as unlucky here as in the case discussed in Ipt. no. 210), whereas the type adj. + subst. || adj. is common in such a position, and *samod eall 3eador* (┌x┐└xx) is supported by many similar phrases. — Examples: (a) *ni ward sið noh er / jamarlikara forgang jungaro manno, / armlikara doð* Hel. 734 ff., *þæt hie . . / 3rimme 3uð3emot*



*ȝystum eowdon, / heardne handpleȝan* Gen. 2055 ff.; An. 273 f., Beow. 1677 f., By. 205 f., Cri. 1395 f., Dom. 36 f., Ex. 73 f., Gen. 2683 ff., O. S. Gen. 202 f., 206 f., Gu. 1110 ff., Hel. 1230 f., 1886 f., 2544 f., 3132 f., 3928 f., 3994 f., 4222 f., 4265 f., 4390 f., 4447 ff., 4543 f., 4605 f., Jul. 171 ff., Met. 5: 28 f., Rā. 32: 17 f., Sal. 328 f., Sch. 99 f. — (b) *heofontorht sweȝl, / scir, ȝescyndet* Sch. 73 f., *seo deorce niht, / won, ȝewited* Ph. 98 f., *se haswa fuȝel, / beorht, of þæs bearwes beame ȝewited* ib. 121 f., *swa oft smylle sæ suðerne wind, / ȝræȝe, ȝlashlutre, ȝrimme ȝedrefet* Met. 5: 7 f. — (c) *samad eallum dæȝ* Met. 29: 24 b, *samod ealle ȝesceaft* El. 728 b, *samod ætȝædere* Beow. 329 b, etc.

Some other guesses are hardly worth mentioning. The observation may be added that my text alone contains the richer alliteration.

50. *oð þæt hie be hliðe, heare dune,  
eorðscræf fundon* Gen. 2594—95.

HOLTHAUSEN finds l. 2594 a too short and adds a word: *hliðe \*steapum* — his usual superficial method. The explanation of the apparent shortness lies deeper. The O. No. word for 'hill-side', 'Bergabhang', is not *hlīð*, n., which has another signification, but *hlīð*, f. In O. H. G. we find the identical *hlīta*, f., surviving in M. H. G. *līte*, f., N. H. G. *Leite* (*Waldleite*, *Plattleite*, etc.). Our scanty O. L. G. texts happen not to contain the corresponding *\*hlīda*, f., but the word survives in M. L. G. *līt*, f., N. L. G. *līd*, f. The O. Sax. original thus evidently had *hlīðu*, which gave a perfect verse. The translator did not notice, or did not mind, the weakness of the verbal translation.

51. *Him þær fylste þa  
ece drihten, swa he oft dyde,  
nerȝend usser: com nihtes self,  
þær se waldend læȝ* Gen. 2631—34.

*þa com feran frea ælmihtȝ  
to Sarrai, swa he self ȝecwæð,  
waldend usser: hæfde wordbeot  
leofum ȝelæsted, lifes aldor,  
eaforan & idese* ib. 2759—63.

The editors in both instances put the colon at the end of the second b-verse, and no stop after *usser*. The logical value of the periods is not affected by these different dispositions; see Ipt. nos. 186, 187, 189, 215, Edd. no. 24. It is only a matter of style and euphony, a matter of system and consistency, not appreciable to the untrained ear, nor yet to the eye that dwells only upon one little bit of ancient diction at a time. I have the whole material before me. With my *swa he oft dyde, / nerzend usser* and *swa he self zecwæð, / waldend usser* cf. *hwæt he me self bebead, / nerzend user* Gen. 535 f., *swa þæt Crist bebead, / þeoden prymfæst* An. 322 f., *swa hyre 3od uðe, / swezles ealdor* Jud. 123 f., *swa hyt ne sceolde, / iren ær3od* Beow. 2585 f., *so he tho so . . . sprak, / helag drohtin* Hel. 4571 f., *so imo se der chuning gap, / Huneo truhtin* Hild. 34 f., *swa hie þry cwædon, / modum horsce* Dan. 361 f., and scores of similar cases, where it is impossible to connect *nerzend usser* etc. with anything else than the preceding subject.

52. *Ac ic me, 3umena baldor, 3uðbordes swen3,  
leodmazum feor, lare zebearh* Gen. 2693—94.

COSIJN: '*3uðbordes swen3* könnte, wenn es richtig wäre, nur den *swen3* bedeuten, den man mit dem *3uðborde* auffängt, abwehrt; ist also falsch; *3uðsweordes swen3* würde hier passen'. HOLTHAUSEN: *guðb[r]ordes swen3*. — COSIJN's logic is of a remarkable sort. He might just as well have said: 'Altisl. *halshogg* könnte, wenn es richtig wäre, nur das *hogg* bedeuten, der den *hals* trifft; ist also falsch'. Just as in *mækis hogg* (a blow with the sword) and *halshogg* (a blow on the neck) *mækis* and *hals* have different logical functions, so have *odda* and *randar* in *odda regn* (a shower of missiles) and *randar regn* (a shower on the shield), and so have *sweordes* and *3uðbordes* in *sweordes swen3* (a blow with the sword) and *3uðbordes swen3* (a blow on the shield). — HOLTHAUSEN wields his private little weapon. He pounds with his prick. Other people pierce.

*Lare*, of course, means 'by my lore', 'by my words', 'by what I told you'. For the metrical type see Ipt. no. 318. — Translation:  
'But far away from friends I by my words to thee  
have kept, O lord of men, the shield-blow off from me.



53. *Fordon ic wizsmiðum wordum sæzde,  
 þæt Sarra min sweostor wære,  
 æz hwær eorðan, þær wit earda leas  
 mid wealandum wunian sceoldon* Gen. 2703—06.

Abraham and his wife were nomads; not so the people (Egyptians, Philistines) amongst whom they dwelt. Abraham was 'mid wealandum', just as Widsið 'wæs mid Sweom & mid Zeatum & mid Suð-Denum'. Therefore \**weallendum* will not do (BOUTERWEK, HOLTHAUSEN). G.-K.'s *wealandum*, 'foreign countries', likewise seem impossible to me on account of the preposition; cf. *eastlandum on* Gen. 1052, *mearclandum on* Ex. 67, *feorlondum on* Pa. 10, *Freslondum on* Beow. 2357, *Scedelandum in* ib. 19, etc. The alternative *wealendum*, 'foreigners', obtained through an alteration of the text, is somewhat better, but not very tempting. The word may possibly be explained, as it stands, in the following way.

Abraham, in l. 2703 calls the strangers 'wizsmiðas'; in l. 2706 he varies the expression, calling them 'welandas'. I look upon *wea-* as being used for *wæ-* (cf. no. 15 D) or *we-*. Weland was a 'smið'; his 'jeweorc' was a sword (Wald. 1: 2), a corslet (Beow. 455), etc. His very name suggested weapons and warfare: *welandum* = *wæpensmiðum*, *wizsmiðum* = 'warriors'. In O. No. the name was often used as an appellative: *Fróði konungr átti tvá smiði, er vplundar voru at hagleik*, 'king Frode had two clever smiths'; *hann var vplundr bæði at tré ok at járn*, 'he was clever both as a carpenter and a smith'.

54. *Umbor yced, þa æradl nimed.  
 þy weorþeð on foldan swa fela fira cynnes;  
 ne sy þæs mazutimbres zemet ofer eorþan,  
 zif hi ne wanize, se þas woruld teode* Gn. Ex. 31—34.

I interpret these lines altogether differently from G.-K. (p. 13 b) and B.-T. (pp. 17 b, 1088 b). Line 31 seems to me to be an independent proverb: 'the baby adds, when early sickness takes', i. e. 'the new-born give a more, when sickness gives a less'. And the continuation runs:

'and therefore are on earth so many people;  
 no end of offspring should we here possess,  
 if He who made the world made not their number less'.

55. *Nyd sceal þraze ʒebunden* Gn. Ex. 38.

The lexicographers do not know what to make of this. Just as in Deor 5 *nede*, parallel with *bende*, and in Völ.-kv. 11 *naudir*, parallel with *ffotur*, mean 'fettors', so *nyd* here probably means 'fetter': 'a fetter will be fastened for some time', i. e. we cannot expect to get out of captivity, or some other difficulty, at once.

56. *onʒinnad ʒrome fundian,*  
*fealwe, on \*feorran to londe* Gn. Ex. 52—53.

I take *ʒrome* to be nom. pl., parallel with *fealwe* (G.-K.: adv. hostiliter), and *on \*feorran* to be an error for *onforan*:

'wroth dusky billows then afore  
begin to rush against the shore'.

57. *Se þe æfter rihte, mid ʒerece, wille*  
*inweardlice æfter spyrian* Met. 22: 1—2.

The two prepositional phrases are parallel; both mean 'rightly', 'properly', 'regularly', 'in due order'. Cf. *ð ʒereclice, rihte, floweð* Met. 5: 14; *ðone bisceop had mid mycele gerece heold and rihte* Bede (B.-T. p. 429 f.); *æfter rihte*, 'justly', 'properly', Beow. 2110, Cri. 847, 1221, Ælfr. Gr. (B.-T. p. 796 a). GREIN-ASSMANN corrupt the text. HOLTHAUSEN (G.-K. p. 873 b) makes, beside a faulty statement, one of his proverbial random guesses.

58. *Swa firenfulle facnum wordum*  
*heora aldorðæʒn an reordadon*  
*on cearum, cwidum* Sat. 65—67.

G.-K.: 'cear, adj.' HOLTHAUSEN: 'lies *cearʒum* (zu *ceariʒ*)'. Both wrong. *On cearum* = *in cearum* Gu. 194. *Wordum* and *cwidum* are parallel; just as they are in: *cneorissa kynn cwidum symble / þin weore herizen, wordum, ʒeorne* Ps. CXLIV 4: 1 f. It is only the particular type of parallelism (last member at the end of an a-verse) that has caused the confusion here, as it has done so often (see e. g. JJJ 15, 36, 41; cf. nos. 13, 14, 39). — Translation:

'The sinful thus with wicked words and saws  
addressed themselves in sorrow to their lord'.



59. *Donne C & Y cræftes neotad  
nihtes nearowe: on him N lizeð  
cyninȝes, þeodom* Schlussgedicht 8—10.

This is a remarkable passage. Or, rather, the interpretations offered are remarkable: one is more wonderful than the other, no matter with which we begin. 'Warrior and wretch', 'Sorge und Leidenschaft', 'C and Y' all in competition press upon the bewildered student, who at the same time will have to choose between *neotad* and *\*neosad*, between 'verzehren' and 'suchen', between 'Gottes Verhängnis' and 'the king's service'...

We know that *C*, i. e. *cēn* [Teut. *\*kēnaz*, Germ. *Kien*] was 'resinous wood', 'torch' (*cen . . on fyre* Run. 16), and that *Y*, i. e. *ȝr*, was something belonging to military equipment (*ȝr byþ . . fyrðzeatewa sum* Run. 84 ff.). *Cen* is, in Run. 16 ff. and here, mentioned in connection with the night (*cen . . byrneþ oftust, ðær hi æpelinȝas inne restap; cen . . nihtes*). Certainly both torch and 'ȝr', humble and obedient instruments of their lord, served him well on nightly warlike expeditions. *N*, i. e. *nyd*, is synonymous with *þeo(w)dom*; logically *cyninȝes* goes with both words: *nyd cyninȝes* = *cyninȝes þeodom*. Cf. *riccra manna need, cenȝes cyninȝes niede*, etc. (B.-T. p. 717 b). The construction is the same as in Hel. 267 f. (*neo endi ni kumid / thes widon rikeas, giwand*, where *endi thes rikeas* = *thes rikeas giwand*), 4731 f., 4194 f., 2766 f., Beow. 1741 f., etc. — Translation:

'Then torch and *ȝr* exert their craft  
at night with anxious care:  
incumbent is on them the king's  
restraint and servitude!'

60. *Winemæȝa hryre  
oft ic sceolde ana uhtna ȝehwylce,  
mine ceare, cwipæn* Wand. 7—9.

See JJJ 78. KLAEBER, in Journ. of Eng. and Germ. Phil. 19, 410 f., reminds us of the fact that *oft* is rather frequently found at the opening of a poem or a speech. Therefore he does not accept my punctuation, 'which is meant to obviate the necessity of altering the transmitted text'. We need not go very far — only ten lines further on in the same poem — to find again the word-order object + *oft* + verb: *Swa ic modsefan*

*minne sceolde / oft earmceariȝ . . feterum sælan.* The position of the sentences, at the beginning, or not at the beginning, of a speech, carries less weight with me than their essentially identical structure. — Another instance of the logical object in front of *oft* and verb is the following: *ic þæs wuldres treowes / oft nales æne hæfde in ȝemynd* El. 1251 f.

---



# DOGMATIKENS VETENSKAPLIGA GRUNDLÄGGNING

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL DEN  
KANT-SCHLEIERMACHERSKA  
PROBLEMSTÄLLNINGEN

AV

**ANDERS NYGREN**



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

**LUND 1922**  
**HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI**



## Innehåll.

	Sid.
Inledning .....	1

### FÖRSTA KAPITLET.

#### Begreppet vetenskaplig dogmatik.

I. Dogmatiken såsom positiv vetenskap .....	17
II. Dogmatiken såsom vetenskaplig teologi.....	27
III. Schleiermachers vetenskapsideal i dess betydelse för dogmatikens grundläggning .....	47

### ANDRA KAPITLET.

#### Religionens transcendentala nödvändighet.

I. Schleiermacher och Kant .....	58
II. Dialektikens transcendentala deduktion av religionen .....	69
III. Religionens transcendentala nödvändighet enligt Der christliche Glaube .....	91

### TREDJE KAPITLET.

#### Religionens historiska realisering.

I. Den naturliga religionen och historien .....	117
II. Religionskategoriens historiska realisering .....	122
III. De historiska religionerna .....	131

### FJÄRDE KAPITLET.

#### Kristendomens väsen.

I. Kristendomens egenart .....	141
II. Dogmatikens vetenskapliga och kristna karaktär .....	143

### FEMTE KAPITLET.

#### Dogmatikens system.

I. Dogmatikens systematiska uppgift och byggnad .....	152
II. Trossatsernas systematiska legitimering .....	157
Avslutande överblick .....	161





## Inledning.

Ett århundrade har förflutit, sedan Schleiermacher med sitt dogmatiska huvudarbete anvisade en ny riktning åt den evangeliska dogmatiken. År 1821—1822 utkom nämligen hans odödliga verk »Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt». Jämmt tre århundraden tidigare, i december månad 1521, hade den lutherska kyrkan erhållit sin första dogmatik i Melanctons Loci communes, detta arbete, som av Luther själv fick vitsordet: non solum immortalitate, sed canone quoque ecclesiastico dignum.

Vid en jämförelse mellan de båda minnena faller emellertid genast deras olikhet i ögonen. När vi uppliva minnet av Melanctons Loci, så är detta knappast mera än en akt av pietet gentemot något som tillhör det förflutna. Loci communes, som i reformationens första dagar spelade en så viktig roll, saknar varje betydelse för det närvarande andliga livet. Även om den nutida teologien alltmera avgjort fattar såsom en huvuduppgift att fördjupa sig i reformationens ursprungstid, där det religiösa livet pulserade omedelbart och kraftigt, och därifrån hämta motiv för det kristna tänkandet, och även om detta är ett av de mest löftesrika tecknen för det teologiska arbetet, så är det dock här fråga om ett återvändande till reformatörernas kristendomsuppfattning och innersta trosupplevelse, ej till deras enskilda utvärtes formuleringar. Det gäller med andra ord mera en återgång till reformatörernas fromhetsliv än till deras skolteologi. Kan man därför enligt Luthers ord tillskriva Melanctons Loci odödlighet, så är det på sin höjd en indirekt sådan; liksom varje betydande andlig skapelse lever den kvar i det närvarande så tillvida, som det närvarande alltid bygger på det förgångna, och ej vore tänkbart utan detta.

När vi åter fira hundraårsminnet av Schleiermachers Glaubenslehre, så är detta ingalunda blott en akt av pietet. Tvärt



om står »Der christliche Glaube» nu i medelpunkten av det teologiska arbetet mera än någonsin. Dess betydelse uttömmar sig ej däri, att den övat avgörande inflytande på det förflutna århundradets dogmatik. Snarare måste man förvånas över, att ett så betydande verk vunnit så ringa beaktande och att blott enstaka motiv därur blivit utnyttjade, under det att dess stora, banbrytande konception nästan undantagslöst förblivit oförstådd<sup>1</sup>. När emellertid under de båda sista decennierna allt flera forskare begynt rikta blickarna mot Schleiermachers Glaubenslehre<sup>2</sup>, så tyder detta på att den insikten alltmera börjat tränga igenom, att det hos Schleiermacher givna kapitalet ännu icke blivit vederbörligen utnyttjat och att hos honom är att finna just det, som den evangeliska dogmatiken i sitt närvarande läge behöver.

Redan en hastig blick på nutidens dogmatik visar, att den befinner sig i ett kritiskt läge. Ingen av de hittills gängse dog-

<sup>1</sup> Angående efterverkningarna av Schleiermachers teologi, jfr H. MÜLERT: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers, Z. Th. K. 1908, sid. 107 ff.; 1909, sid. 243 ff. — H. SCHOLZ: Analekta zu Schleiermacher, Z. Th. K. 1911, sid. 293 ff. — K. DUNKMANN: Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers, 1915.

<sup>2</sup> Bland nyare litteratur, som mera ingående sysselsätter sig med denna fråga, må här blott följande arbeten anföras: E. TROELTSCH: Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, Gesammelte Schriften II, 1913, sid. 200 ff. — W. HERRMANN: Christlich-Protestantische Dogmatik, Kultur der Gegenwart I, IV, 2, 2. Aufl. 1909; Albrecht Ritschl, seine Grösse und seine Schranken, Festgabe A. v. Harnack dargebracht 1921, sid. 405 f. — C. STANGE: Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kaftan, 1906; Grundriss der Religionsphilosophie 1907, sid. 16 f.; Christentum und moderne Weltanschauung, I. Das Problem der Religion, 2. Aufl. 1913, sid. 42 ff.; Die Religion als Erfahrung, 1919, sid. 23 ff. — H. SCHOLZ: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl. 1911. — H. SÜSKIND: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, 1911; Das religiöse Apriori bei Schleiermacher, R. u. G. 1914, sid. 37—65. — G. WEHRUNG: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, 1911; Zum Streit um Schleiermacher. R. u. G. 1914, sid. 328 ff.; Die Dialektik Schleiermachers, 1920. — J. WENDLAND: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, 1915. — K. DUNKMANN: Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers, 1916. — K. HEIM: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher 1911, sid. 345 ff. — G. WOBBERMIN: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913. — H. MÜLERT: Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907.



matiska metoderna synes kunna tillvinna sig något mera allmänt förtroende. Försöket att framställa dogmatiken i form av en spekulativ teologi stöter på en dubbel svårighet. Dels är dess utgångspunkt vetenskapligt anfäktbar, då det ju icke gives något allmänt erkänt spekulativt system, som kan tjäna som grundval för framställningen; dels kan ej från en allmänt spekulativ utgångspunkt dogmatikens kristliga karaktär komma till sin rätt. Antingen måste man stanna inom den metafysiska betraktelsen, eller ock oförmärkt skjuta in kristna tankar under densamma. Detta senare tillvägagångssätt möter i allmänhet inom de spekulativa framställningarna av dogmatiken, men det enda, som man därigenom uppnått är, att dogmatiken blivit misstänkt för brist på vetenskaplig uppriktighet. Föga bättre är det ställt med de båda övriga riktningarna, biblicismen och medvetenhetsteologien resp. upplevelseteologien. Båda begagna sig av en från vetenskaplig synpunkt godtycklig utgångspunkt, ty vem garanterar den vetenskapliga hållbarheten hos de satser, som vinnas på detta sätt. Den förras utgångspunkt är från vetenskaplig synpunkt ett historiskt dokument, vilket såsom sådant synes falla under den bekanta Lessingska satsen, att »tillfälliga historiesanningar ej kunna tjäna som bevis för nödvändiga förnuftssanningar». Det senare, det kristna trosmedvetandet, är i varje fall endast något psykologiskt givet. Därigenom att dogmatikens satser återföras på detta trosmedvetande är ännu ingenting avgjort angående deras sanningshalt. Härtill kommer ytterligare, att både biblicismen och medvetenhetsteologien i likhet med den spekulativa teologien lätt giva anledning till misstanken om bristande vetenskaplig uppriktighet. Vill man nämligen omedelbart utnyttja de bibliska utsagorna för den närvarande dogmatiska uppgiften, kan detta tydligen endast ske genom vittgående omtolkning och modernisering. Vad åter medvetenhetsteologien beträffar, så vill den ju icke bliva stående vid den individuella trosupplevelsen, utan vill vinna en mera objektiv och bred orientering. Men detta kan endast ske därigenom att den egna upplevelsen kompletteras med den kristna församlingens kollektiva upplevelse, och då är faran förhanden, att i den egna upplevelsen intolkas mycket, som ej ligger däri, men som man förmenar borde finnas där. Hänvisningen till det kristna trosmedvetandet eller till den egna upplevelsen blir på detta sätt lätteligen ett subjektivt nyanserat förhånge, som döljer



det verkliga förhållandet, att man egentligen framställer ett objektivt givet system. Ett instruktivt exempel härpå erbjuder Fr. H. R. Franks system, vilket såsom utgångspunkt tager den kristna vissheten sådan den är given i pånyttfödelsemedvetandet och sedan därur utvecklar hela konkordieformelns teologi. Och detta förhållande blir ej bättre i den moderna upplevelseteologien än det var i den gamla medvetenhetsteologien. Om ock betonandet av trons upplevelsekaraktär med rätta hänvisar på dess på samma gång subjektivt och objektivt betingade art, så att man ej kan tala om någon tro, som ej är den troendes rent subjektiva egendom, hans egenaste upplevelse, men ej heller om någon tro, som den troende äger annat än i intimaste förbindelse med trons objekt, såsom en verklig upplevelse av detta objekt, så är det dock förbundet med en väsentlig fara för dogmatiken, om den skall legitimera sina satser genom hänvisning till den religiösa eller kristna upplevelsen. Ty under det att det kristna medvetandet åtminstone kan uppfattas såsom en relativt konstant och objektiv storhet, betyder hänvisningen till upplevelsen införandet av en fullkomligt okontrollerbar instans. När var och en, i stället för att anföra objektiva grunder till stöd för sin uppfattning, äger grundsatslig rätt att appellera till sina subjektiva upplevelser, så upphör möjligheten till saklig diskussion; under sådana förhållanden är icke heller dogmatiken möjlig som vetenskap<sup>1</sup>.

Med en viss rätt kan man påstå, att en rent spekulativ dogmatik, biblicistisk dogmatik eller upplevelsedogmatik är omöjlig. Blott genom de ovan påpekade omtolkningarna och förskjutningarna kan man medelst dessa metoder komma till dogmatik. Om den spekulativa dogmatiken hålles fri från alla tillsatser och inblandningar från annat håll, kan den blott föra till metafysik. Den rena, oförfalskade biblicismen kan ej leda till något annat än till gamla och nya testamentets teologi, alltså till en framställning, som tillhör exegesens, men ej dogmatikens område. Den oförfalskade medvetenhets- eller upplevelsedogmatiken slutligen är mindre dogmatik än religionspsykologi.

---

<sup>1</sup> Måhända saknar någon i detta sammanhang den ritschlska teologien. För närvarande hava vi emellertid icke att göra med olika teologiska riktningar, utan blott med olika teologiska metoder. Och från metodisk synpunkt erbjuder den ritschlska teologien ej något väsentligen nytt, blott de tre ovan beskrivna metoderna i en egendomlig kombination.



Det torde av dessa antydningar vara klart, att den nutida dogmatiken befinner sig i ett kritiskt läge. Ofta gör man emellertid icke klart för sig, av vilken omfattning denna kris är, och att frågan, som det gäller, är den, huruvida dogmatiken överhuvud taget längre har någon uppgift att fylla inom vetenskapernas system. I denna oklarhet har det sin grund, att så många dogmatiker helt obekymrat gå till behandlingen av dogmatiken, som om det icke kunde finnas mer än en mening om dess nödvändighet och värde, och att t. ex. H. Stephan gentemot Schleiermachers bemödande att giva dogmatiken en vetenskaplig begrundning kan yttra, att den nutida vetenskapen icke mera lägger någon vikt vid troslärans anslutande till vetenskapens allmänna system<sup>1</sup>. I det följande få vi tillfälle att visa, vilken stor betydelse troslärans anslutande till vetenskapssystemet i själva verket har. Här gäller det blott att karaktärisera dogmatikens närvarande kritiska läge.

Den osäkerhet, som kan spåras med avseende på dogmatikens metod och de olika källor, varur den skall ösa sitt material, är blott ett symptom på osäkerheten i den ännu mera grundläggande frågan om vad som är dogmatikens uppgift. Ty är det dess uppgift att framställa den bibliska uppfattningen i varje fråga, så har tydligen biblicismen rätt, är det däremot dess uppgift att framställa en allmängiltig religiös förnuftssanning, så måste den spekulativa teologien tillgripas o. s. v. Innan frågan om dogmatikens uppgift är besvarad, är det därför lönlöst att överlägga om dess metod och kunskapskällor. Det gäller alltså att först söka svar på sådana frågor som dessa: *Av vad anledning bedriva vi dogmatiska undersökningar? Är det ett praktiskt-religiöst eller ett rent vetenskapligt intresse, som ligger till grund därför, eller båda delarna? Och i den händelse det är ett vetenskapligt intresse — har dogmatiken någon given plats inom vetenskapernas sammanhang? Är dogmatiken en normativ eller deskriptiv vetenskap?*

Att ingen enighet råder i dessa frågor har sin grund i den omvälvning, som skett inom det vetenskapliga tänkesättet i allmänhet under de senaste århundradena. Gammalprotestantismen visste, vad som var dogmatikens uppgift, och där rådde åtminstone relativ enighet. Nutiden vet det däremot icke. Under det

<sup>1</sup> H. STEPHAN: Glaubenslehre, 1921, sid. 8.



att den traditionella behandlingen av dogmatiken — mindre genom den direkta kritik, som övats mot den, än därigenom, att den ej passar in i de nya förhållandena — alltmåra förlorat fotfästet i det nutida medvetandet, har dogmatiken ej utan vidare kunnat finna sig tillrätta i det förändrade läget och se, vad som genom den nya situationen måste bli dess uppgift. Men under sådana förhållanden är det en ofrånkomlig plikt, att innan man skrider till den egentliga dogmatikens behandling närmare undersöka de ovan anförda, för dogmatikens hela gestaltande så avgörande frågorna. En nutida dogmatisk framställning kan ej utgå från, att dogmatiken är en allmänt erkänd vetenskap. Fastmer måste den själv tillkämpa sig detta erkännande, visserligen i första rummet genom betydelsen av dess vetenskapliga produktion, så att den genom sitt eget arbete har att legitimera sig såsom en verklig vetenskap; men därför får icke det rent teoretiska klarläggandet av dess vetenskapliga karaktär och betydelse försummas. Den får ej dispensera sig från mödan att påvisa, vilken plats som tillkommer den inom vetenskapernas sammanhang. Om *någon* vetenskap behöver förutskicka en vetenskapsteoretisk utredning till sin legitimering, så är det dogmatiken. Härtill kommer, att man endast på denna väg kan nå fram till en bestämning av dogmatikens uppgift, som är fri från subjektivt godtycke. Om det nämligen visar sig, att vi i vetenskapernas sammanhang påträffa frågor, vilkas behandling vi endast kunna anförtro åt dogmatiken, så är därmed å ena sidan dess isolering från övriga vetenskaper upphävd och dess nödvändighet ådagalagd, och å andra sidan skenet av godtycklighet skinrat med avseende på frågan, varför dogmatiken betraktar som sin uppgift att behandla dessa frågor.

Liksom man i filosofiens historia kan låta Kants kritiska filosofi bilda gränslinjen mellan den gamla metafysiska och den i egentlig mening moderna filosofien, så att man skiljer mellan den förkritiska och den kritiska filosofien, så kunde man med skäl göra samma åtskillnad inom dogmatikens historia, åtminstone vad beträffar dogmatikens metodfråga. Ty i själva verket är det just den vetenskapliga åskådning, som fått sitt mogna uttryck i den kritiska filosofien, som slutgiltigt omöjliggjort dogmatikens behandling på gammalprotestantismens sätt.



Den gammalprotestantiska dogmatiken gjorde anspråk på att vara vetenskapen om Gud och de gudomliga tingen, doctrina de deo et rebus divinis. Därmed ställde den sig på samma linje med den gamla metafysiska religionsfilosofien, vilken uppträdde med samma anspråk. Skillnaden dem emellan består egentligen däri, att de ledas av olika intressen och att de för vinnande av kunskap om sitt föremål togo sin tillflykt till skilda kunskapskällor. Under det att dogmatiken i praktiskt-religiöst intresse ville fastställa den rena läran, lät den metafysiska religionsfilosofien leda sig av intresset att vinna en avslutande världsförklaring, och sökte för den skull nå fram till tillvarons yttersta grund, till det absoluta, gudomliga. Och under det att dogmatiken öste sin kunskap om Gud och de gudomliga tingen ur den kontingenta uppenbarelsen i Skriften, och i princip endast ville tillerkänna förnuftet den formella betydelsen att i vetenskapliga begrepp översätta samt till ett system sammanfoga Skriftens innehåll, så använde däremot den metafysiska religionsfilosofien förnuftet såsom sin enda kunskapskälla. Förnuftet var dess princip både i formellt och materiellt hänseende; endast de religionssanningar erkändes som giltiga, som kunde deduceras med absolut förnufts nödvändighet.

Även om de båda nämnda vetenskaperna gjorde anspråk på att behandla samma föremål, så är härav klart, att de ej utan vidare kommo att sammanfalla med varandra. Att det å andra sidan fanns ett område, som var gemensamt för båda, vill den gammalprotestantiska dogmatiken giva uttryck åt genom sin distinktion mellan articuli puri och mixti. Dessa senare, som handla om Guds väsen och egenskaper, om skapelsen och försynen, kunna nås på rent rationell väg, medelst förnuftsmässiga överläggningar, och erhålla blott efteråt Skriftens bekräftelse. Härmed var ett vidsträckt fält inom dogmatiken öppnat för filosofien. Det som i detta sammanhang framför allt tilldrager sig vårt intresse är den omständigheten, att articuli puri, treenighetsläran, läran om försoningen o. s. v., alltså de delar av dogmatiken som den ej delar med filosofien, skola giva uttryck åt dogmatikens kristliga karaktär, under det att de för dogmatiken och filosofien gemensamma articuli mixti garantera dess vetenskapliga karaktär. När sedan rationalismen med dess bristande religiösa förståelse avlöste ortodoxien, var det ej underligt att under sådana förhållanden de



vetenskapligt obevisbara articuli puri skötos i bakgrunden eller prisgåvos, varemot man nedlade så mycket mer arbete på articuli mixti, på utformandet av gudsbevisen och försynsläran m. m., till dess man så småningom närmade sig den punkt, där skillnaden mellan dogmatik och metafysisk religionsfilosofi var upphävd. Därmed menade man sig icke hava tillfogat dogmatiken någon skada, utan trodde sig fastmer hava bragt den till dess högsta vetenskapliga fulländning, då varje dess sats kunde demonstreras såsom förnufts nödvändig.

Men är både enligt ortodoxiens och rationalismens uppfattning dogmatikens vetenskapliga karaktär så beroende av dess sammanhang med den metafysiska religionsfilosofien, så är det också klart, att när denna senare kullstörtades genom Kants filosofi, den också måste draga dogmatiken med sig i sitt fall. Det är icke blott de traditionella gudsbevisen, som genom Kant fått sin slutgiltiga vederläggning. *Genom hans kunskapskritik är fastmer själva den grundval, varpå dogmatiken dittills vetenskapligt sett vilat, undanröjd. Med insikt om det mänskliga vetandets natur och gränser måste kriticismen nämligen principiellt förneka, att det kan givas någon »vetenskap om Gud och de gudomliga tingen».*

Ännu den dag i dag är har dogmatiken ej lyckats helt hämta sig från denna kris. Det hittillsvarande resultatet för dogmatiken inskränker sig till den negativa insikten, att den ej längre får ge sig ut för att vara en doctrina de deo et rebus divinis. Blir åter frågan att fastställa dogmatikens positiva uppgift, så härskar här den allra största oklarhet. Vid försöket att finna sin specifika uppgift har dogmatiken nämligen icke blott haft att kämpa med kriticismens allmänna betänkligheter mot varje vetenskap, som vill hava det transcendenta till föremål. Därtill har ock sällat sig den under lång tid förhärskande historisistisk-positivistiska uppfattning, som nöjer sig med att fördjupa sig i gångna tiders åskådningar, men ej låter det komma till någon egen självständig världsåskådning. Att en dylik allmänuppfattning i högsta grad är hinderlig för det dogmatiska tänkandet, ligger i öppen dag. Så har det kommit därhän, att man numera ofta menar sig icke längre hava rum för en självständig dogmatik. Det som förr ansågs höra inom dogmatikens område, hänföres nu till dogmhistorien, och i den mån man ej anser sig hava nog av en historisk betraktelse, utan ock vill



bringa religionen i förhållande till nutidstänkandet, föras de därigenom uppkommande frågorna på tal inom religionsfilosofien. Vill man åter inrymma en självständig plats åt dogmatiken, så sker det vanligen under uppgivande av dess vetenskapliga karaktär, t. ex. så att religionsfilosofien får sig anförtrödd den vetenskapligt-historiska behandlingen av den religiösa världsåskådningen, varemot dogmatiken degraderas till en icke-vetenskaplig, praktiskt-förmedlande konstlära, som hämtar sitt existensberättigande från nödvändigheten att förmedla den vetenskapliga kunskapens användande för den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen.

Det är emellertid lätt att inse, huru otillfredsställande samtliga dessa försök att lösa svårigheten äro. Vad *först* den uppfattning beträffar, som av dogmatiken gör en dogmhistorisk framställning med en avslutande kritisk betraktelse, så är detta ett tillvägagångssätt, mot vilket måste protesteras från såväl historisk som systematisk synpunkt. Det dogmhistoriska materialet kommer ej på detta sätt till sin rätt. Ty dels kommer så den atomistiska lokalmetoden, vilken såsom omöjliggörande varje enhetlig uppfattning av gångna tiders åskådning lyckligen övervunnits inom dogmhistorien, åter till herravälde på omvägen över dogmatiken, dels kommer tanken på att infoga det historiska materialet inom det nutida systematiska tankearbetets ram i strid med varje verkligt historisk uppfattning. Men ännu betänkligare är detta tillvägagångssätt, betraktat från systematisk synpunkt. Här avslöjar det sig helt enkelt såsom ett försök att med det historiska materialet dölja den egna oförmågan av självständig övertygelsebildning. För övrigt torde man kunna säga, att den historisistiska positivismen redan överlevat sig själv och genom innehållslösheten i sina resultat lämnat det bästa bidraget till sin egen vederläggning.

Lika omöjligt är det att stanna vid den *andra*, måhända för tillfället mera moderna uppfattningen, som visserligen icke vill avstå från egen religiös övertygelsebildning, men som anser, att dogmatiken icke är denna uppgift vuxen och därför vill se den överlämnad till religionsfilosofien. Denna uppfattning förbiser, att religionsfilosofien, försåvitt den vill lösa denna uppgift och sålunda icke är något annat än en sekulariserad dogmatik, vetenskapligt sett icke befinnner sig i bättre läge än dogmatiken, under det att den saknar dennas företräde att stå i närmare kon-



takt med den levande religionen. Den förbiser, att de kriticismens invändningar, som kommit den traditionella dogmatikens grundvalar att vackla, ännu mera omedelbart äro riktade mot den »rationella teologien», som ingenting annat är än just samma metafysiska religionsfilosofi, som nu skulle träda i dogmatikens ställe.

Men med denna uppfattning faller också den *tredje*, som i dogmatiken vill se en icke-vetenskaplig, praktiskt-förmedlande konstlära, ty denna uppfattning har såsom sin förutsättning, att det som förut gällt såsom dogmatikens huvuduppgift numera skulle tillkomma den vetenskapligt-historiska religionsfilosofien. Om nu denna senare, såsom ovan blivit uppvisat, vilar på ännu svagare grund än dogmatiken, men å andra sidan dess systematiska uppgift erkännes såsom oundgänglig, så återstår ingen annan utväg än att återgiva uppgiften åt dess ursprungliga innehavare, dogmatiken, och blott se till, om ej denna kan byggas på säkrare grund.

Vi äro alltså komna tillbaka till den punkt, där gammalprotestantismen stod. Utan tvivel hade de gamla dogmatikerna rätt i sin fordran, att dogmatiken skall vara på en gång kristlig och vetenskaplig. När frågan åter blir, på vilken väg denna dubbla fordran skall kunna uppfyllas, är det klart, att vi ej längre kunna följa gammalprotestantismen. Vi hava icke längre någon användning för distinktionen mellan *articuli puri* och *mixti*. Dogmatikens kristliga karaktär är nämligen ingalunda tillräckligt garanterad därigenom att den innehåller vissa skriftenliga satser, som ej kunna härledas ur människoförnuftet. Men lika litet är dess vetenskapliga karaktär tillräckligt garanterad därigenom att vissa dess satser tillika återfinnas inom filosofien. Allra minst är detta fallet, då den filosofi, på vilken dogmatiken skulle bygga sin vetenskaplighet, är en så tvivelaktig storhet som den metafysiska religionsfilosofien. Fastmer är dogmatikens kristliga karaktär endast då garanterad, om *varje* dess sats bär kristlig prägel; och på likuande sätt med dess vetenskapliga karaktär.

Vid försöket att fastställa dogmatikens problem, såsom detta ligger i nutiden, hava vi alltså nått fram till följande bestämningar: *om dogmatiken skall kunna övervinna den kris, i vilken den råkat genom den kritiska filosofiens uppvisande av omöjligheten av en vetenskap om det transcendenta, så måste den uppgiva sitt anspråk på att vara en*



»*doctrina de deo et rebus divinis*»; men på samma gång måste den vara positivt kristlig och strängt vetenskaplig. Intet av de här framställda trenne kraven får åsidosättas.

Vad först dogmatikens förhållande till kriticisinen beträffar, så får det ej stanna vid, att man blott söker åstadkomma en utjämning dem emellan för att på så sätt vinna ett slags *modus vivendi*. När man ofta i dogmatikens intresse menar sig böra avtrubba kriticismens grundläggande insikt för att åtminstone vinna en viss begränsad tillgång till det transcendenta, så är detta i grunden förfelat. Det måste komma till principiell klarhet, att dogmatiken icke för sig fordrar något, som står i strid med den kritiska åskådningen. Det måste ihågkommas, att det framför allt är kriticismens genombrott, att det ingalunda är några falska slutsatser eller oberättigade antaganden, som man menat sig kunna härleda ur kriticisinen, utan just dess ofrånkomliga sanningsmoment, som bragt dogmatiken in i dess närvarande kris. Därför kan dogmatiken bli herre över denna kris endast genom att utan undanflykter, avgjort och medvetet själv ställa sig på kriticismens mark och således uppgiva varje mot en äkta kritisk åskådning stridande anspråk. Med andra ord, dogmatiken får ej giva sig sken av att den kan överskrida de gränser, som äro dragna för all vetenskap och all mänsklig kunskap överhuvud, den får, försåvitt den har att göra med trons objekt, ej framkalla den föreställningen, som om trosobjekten vore den omedelbart givna, så att säga som ting i sig, vilket emellertid ingalunda får fattas såsom liktydigt med att religionen, fromheten, kristendomen ej skulle fordra och äga omedelbar gemenskap med det transcendent. Det gives ingen immanensreligion i egentlig mening. Redan begreppet därom innesluter en motsägelse i sig. Förhållandet till det transcendent är fullkomligt grundläggande för allt vad religion och fromhet heter, och denna relation till det transcendent är snarare skärpt än försvagad i kristendomen. Att utblotta kristendomen på dess transcendent innehåll är detsamma som att avskära dess livsrot. Men härav får ej dragas den slutsatsen, att dogmatiken har till föremål det transcendent såsom sådant. Ty dogmatiken är nu en gång icke religion eller kristendom, utan blott en gren av vetenskapen, och kan såsom sådan ej överskrida vetenskapens gränser. Såsom vetenskap kan den ej omedelbart nå trons transcendent objekt. Blott försåvitt dessa äro aktuella



i trosmedvetandet, och försåvitt detta är tillgängligt för vetenskaplig behandling, kan dogmatiken få med dessa att skaffa, men då också blott med dem såsom trosinnehåll. Endast den så vanliga förväxlingen mellan kristendom och teologi, alltså mellan religion och vetenskap, och endast begäret att åt teologien vindicera samma ställning, som tillkommer kristendomen, kan förklara den vitt utbredda fruktan för att låta kriticismen bestå i sin rätt också då det gäller dogmatiken. Har man befriat sig från denna ödesdigra förväxling, så föreligger icke längre någon grund att för dogmatiken fordra några särskilda koncessioner i detta stycke.

Det andra kravet, som måste ställas på nutidens dogmatik, är att den måste bära positivt kristlig karaktär. Detta står ej i motsägelse till det tredje kravet, att den måste vara rent vetenskaplig. Fastmer är det lätt att inse, att dessa båda krav ömsesidigt betinga varandra. Utgå vi nämligen från kravet att dogmatiken skall vara vetenskaplig, så betyder detta framför allt, att den måste komma loss från de metafysiska spekulatiönernas tomma tankelek. Men detta kan endast ske därigenom att den får ett fast erfarenhetsgrundlag under sina fötter. Det gives endast två möjligheter att finna en utgångspunkt för dogmatiken. Antingen måste den utgå från en faktiskt given religiös trosupplevelse — detta är den mer empiriska utgångspunkten. Eller ock måste den utgå från en i kraft av ett erkänt metafysiskt system faststående uppfattning av det transcendentia — den spekulativa utgångspunkten. Då denna senare utgångspunkt visat sig oduglig, återstår det för dogmatiken, försåvitt den vill vara vetenskaplig, ingenting annat än att pröva på möjligheten av den andra utgångspunkten. Men då det icke gives någon religiös erfarenhet i allmänhet — försöket att hävda en sådan gör blott, att man faller tillbaka till den spekulativa utgångspunkten, som man strävade att övervinna genom att taga den religiösa erfarenheten till hjälp — då fastmer varje religiös upplevelse bär en alldeles bestämd kolorit, som röjer dess tillhörighet till en bestämd, historiskt given religion, så kan anlitaandet av den religiösa trosupplevelsen såsom utgångspunkt för dogmatiken icke betyda något annat, än att den måste taga sin utgångspunkt i någon av de historiskt givna religionerna; härvid kan då blott kristendomen för oss komma i fråga. Det visar sig alltså, att det är så långt ifrån att kravet på dogmatikens vetenskaplighet skulle förutsätta



dess emanciperande från kristendomen, att det fastmer leder fram till kravet på dess kristliga gestaltning. Vi äro alltså berättigade att uppställa satsen: från de metafysiska spektionernas tomma lek kan den vetenskapliga dogmatiken lösgöra sig endast därigenom, att den avgjort och medvetet ställer sig på kristendomens mark. Visserligen är härmed ännu icke den uppställda frågan löst. Ännu återstår nämligen den möjligheten, att en vetenskaplig dogmatik icke heller är möjlig på kristendomens grundval. Denna fråga kan först i vår fortsatta undersökning finna sitt svar. Här skulle blott fastställas, att *om* dogmatiken skall vara möjlig såsom vetenskap, den ej kan vara detta annat än på den historiskt givna religionens, och vad oss beträffar, praktiskt taget endast på den kristna trons grundval.

Frågan är nu blott, huru dessa trenne krav skola kunna förenas, huru vi kunna nå en dogmatik, som står på kriticisms mark, som vet att hävda sin kristna karaktär och som ej därför slår av på det vetenskapliga kravet.

I den föregående framställningen hava vi alldeles förbigått ett storartat försök att omgestalta den evangeliska dogmatiken i denna riktning. Det är det försök, som föreligger i Schleiermachers »Der christliche Glaube». Situationen, från vilken han härvid utgår, är just den ovan tecknade. De trenne kraven äro på egendomligt sätt förenade hos Schleiermacher. Med den kritiska filosofien hade han redan tidigt gjort bekantskap, och denna hade på honom övat ett inflytande, som blott alltför ofta blivit förbisett och som dokumenterar sig däri, att nästan alla hans skrifter mer eller mindre direkt anknyta positivt eller negativt vid kriticisms frågeställningar. Genom bekantskapen med kriticismen hade han med sin åskådning införlivat ett ferment, som alltjämt tvingade honom till uppgörelse. Härtill kom, att i hans personlighet det religiöst-kristliga och det vetenskapliga intresset voro lika kraftigt representerade. »Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äussern Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte, sie half mir als ich anfang den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete



mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten»<sup>1</sup>. Även om detta uttalande delvis skattar åt Redens plerofori, så får man dock ej betvivla, att det religiösa intresset spelat en avgörande roll hos Schleiermacher. Ser man vidare på hans skrifter, så kan man ej undandraga sig intrycket, att det vetenskapliga intresset hos honom gränsar till passion. I ständigt förnyade ansatser söker han tränga bakom det givna till dess principer, och när dessa äro funna börjar åter en ansats, och hans tänkande vilar icke, förrän det i Dialektiken lyckats finna principerna för allt tänkande och allt varande; det vilar icke, förrän det funnit en utsiktspunkt, varifrån det i en enda blick kan omspanna hela stoffmassan. Icke med orätt säger Schleiermacher om sin Glaubenslehre: »Wenn überall wissenschaftlicher Geist und religiöse Erregung gleichen Schritt halten müssen in theologischen Produktionen, so glaube ich zwar mir das Zeugnis geben zu können, dass an meinem Buche, sofern ich es als Tat, als Handlung ansehen kann, das eine soviel Anteil hat als das andere»<sup>2</sup>.

I det anförda ligger grunden till, att Schleiermachers Glaubenslehre redan i princip innehåller den syntes, efter vilken vi ännu alltjämt söka. Men visserligen också blott i princip, ty i utförandet har han ofta icke lyckats förverkliga, vad hans principer lovade. Redan hos Schleiermacher själv kan man iakttaga, huru den från början riktigt fattade tanken under utredningens gång så småningom omböjes och lämnar rum för främmande motiv. Måhända ligger häri förklaringen till att det gångna århundradets dogmatik, även där den velat lära av Schleiermacher, dock nästan undantagslöst anknutit vid helt andra sidor än den som här intresserar oss. Emedan denna sida intill närvarande stund förblivit så verkningslös, hava vi här kunnat skildra, huru frågan om dogmatikens vetenskapliga karaktär utvecklat sig, utan att taga hänsyn till Schleiermachers insats.

Så står dogmatiken nu vetenskapsteoretiskt sett på samma punkt, där Schleiermacher förefann den. Vår uppgift blir därför

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHER: Reden über die Religion, neu herausgegeben von R. Otto, 3. Aufl. 1913, sid. 8.

<sup>2</sup> SCHLEIERMACHERS zweites Sendschreiben an Lücke, Sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 611.



att uppsöka den punkt hos Schleiermacher, vid vilken den nutida dogmatiken för sin egen skull måste söka anknytning. Härav framgår, att vår undersökning mera vill tjäna ett systematiskt än ett historiskt intresse. Det ligger i sakens natur, att allra största delen av Schleiermachers dogmatiska åskådningar och formuleringar efter ett århundrades förlopp måste betecknas som föråldrade, en dräkt, som ej längre passar vår tids tänkande. Att i detalj framställa och kritiskt behandla dessa vore en föga fruktbringande uppgift. I stället inskränka vi vår undersökning till blott det hos Schleiermacher, som ännu är av positiv betydelse för dogmatiken och dess fortkomst. *Det gäller att klargöra, huru Schleiermacher principiellt på criticismens mark sökt att uppföra en evangelisk dogmatik, som varken förnekar sin vetenskapliga eller kristliga karaktär, men tillika att visa orsakerna till att detta program ej i utförandet blir realiserat.*

Men även om huvudintresset vid denna undersökning är systematiskt, kunna vi ock av densamma vänta en vinst för det historiska förståendet av Schleiermachers Glaubenslehre. Ty att man från olika håll kunnat inlägga så alldeles skilda och ofta rent motsatta åskådningar kan icke tillfredsställande förklaras på det sätt, som man vanligen använder härför, att det nämligen skulle bero på de olika tankelinjer, som oförmedlat stå vid sidan av varandra hos Schleiermacher. Visserligen är det sant, att Schleiermachers åskådning innefattar en oerhörd rikedom på synpunkter och även skenbart motsatta uppfattningar, varvid de olika riktningarna kunnat anknyta. Men huvudorsaken till osäkerheten och skiftningarna i tolkningen av »Der christliche Glaube» är dock den, att man ej låtit de tre anförda synpunkterna komma till sin rätt, utan odlat en på de övrigas bekostnad, eller låtit dem alla träda tillbaka. Så har man med framhävande av Glaubenslehre's kristliga karaktär velat taga den i anspråk såsom ett uttryck för vanlig kyrklig positivism. Från annan sida har man under framhållande av dess vetenskapligt-filosofiska struktur velat göra gällande, att den är en i kristliga formler klädd panteistisk identitetsfilosofi. Alla dylika tolkningsförsök äro ensidiga och missvisande.

Vill man förstå Schleiermachers Glaubenslehre, så måste man giva akt på, att den principiellt står på criticismens mark. Den är fullt medveten om, vilka konsekvenser den kritiska filo-

sofien måste medföra för dogmatiken, och den söker ej på något sätt att försvaga dessa konsekvenser för att göra saken lättare för sig. Fastmer upptager den den kritiska åskådningen i dogmatikens förutsättningar och begagnar sig av det vapen, som förut tycktes riktat mot dess hjärta. Men man måste vidare giva akt på, att »Der christliche Glaube» ej vill vara något annat än en framställning av den kristna trons innehåll, och slutligen, att den ej vill giva detta i någon godtycklig form, utan att den vill vara en verkligt vetenskaplig framställning därav.

Till följd av den begränsning, vi givit vår undersökning, kommer den att huvudsakligen betrakta Schleiermachers Glaubenslehre från den sistnämnda synpunkten. De båda föregående medföra vi därför huvudsakligen såsom »regulativa» principer. Även om de ej egentligen äro föremål för denna undersökning, kommer den dock att på mångahanda sätt lätt lämna bevis för deras giltighet.

---



## FÖRSTA KAPITLET.

### Begreppet vetenskaplig dogmatik.

#### I.

#### **Dogmatiken såsom positiv vetenskap.**

Den i inledningen framställda uppfattningen, att Schleiermachers bemödande gått ut på att höja dogmatiken till rangen av en verklig vetenskap, är ingalunda allmänt erkänd. I allmänhet visa framställningarna av Schleiermachers åskådning i helt annan riktning. Schleiermachers förnämsta betydelse vill man finna däri, att genom honom empirismen kommit till genombrott i teologien<sup>1</sup>. Visserligen kan det under sådana förhållanden bliva tvivelaktigt, i vad mån teologien kan vara någon verklig vetenskap. Men över denna skenbara förlust behöver man icke sörja, om genom denna degradering av teologien trons innersta egenart kommer till klarare uttryck, än om teologien uppträder med större anspråk på vetenskaplighet. Troskunskapen bär alltid mer eller mindre praktisk prägel och är subjektivt och individuellt betingad och synes därför icke kunna uttryckas i sådana teoretiska och allmängiltiga satser, som äro utmärkande för vetenskapen. Utgår man så från den övertygelsen, att dogmatiken enligt sakens natur aldrig kan bliva en vetenskap i ordets egentliga mening, så ligger det nära till hands att ensidigt fästa sig blott vid vissa tendenser hos Schleiermacher, som isolerade kunna tydas i denna riktning. Så har man kommit till den uppfattningen, att det aldrig varit Schleiermachers avsikt att söka höja dogmatiken till vetenskap, utan att han fastmer befriat den från alla fruktlösa försök i denna riktning genom att göra den till ett enkelt uttalande av vad som ligger i det rent empiristiskt tänkta trosmedvetandet. Dogmatiken skall alltså icke tjäna ett vetenskapligt, utan ett praktiskt-kyrkligt

---

<sup>1</sup> Jfr t. ex. F. ALIX: Försoningen, 1917, s. 5.

ändamål, nämligen lämna stoff åt den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen.

Detta sätt att förstå Schleiermacher måste emellertid avgjort betecknas som en missuppfattning, även om han själv genom sitt ofta tvetydiga och svävande uttryckssätt delvis givit anledning till densamma.

När det nu gäller att undersöka, i vad mån dogmatiken enligt Schleiermacher bär vetenskaplig prägel, så är det till att börja med uppenbart, att den såsom en teologisk disciplin endast kan äga den vetenskapliga karaktär, som tillkommer teologien överhuvud. Gå vi då med vår fråga om i vad mån teologien bär vetenskaplig karaktär till Schleiermachers »Kurze Darstellung des theologischen Studiums», så mötas vi där av följande bestämningar: »Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum»<sup>1</sup>. Med uttrycket »positiv vetenskap» menar Schleiermacher »ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind»<sup>2</sup>. Vilken denna praktiska uppgift för teologiens vidkommande är, lära vi känna i 5 §: »Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist».

Om man betraktar dessa yttranden för sig, kan man ej gärna undandraga sig intrycket av att teologien här uppfattas såsom en vetenskap av lägre rang, eller så, att den strängt taget icke är någon vetenskap i egentlig mening. Den skall fastmer bestå av en samling »konstregler», som skola tjäna till lösandet av en »praktisk uppgift», nämligen kyrkoledningen.

Synes alltså teologien överhuvud sakna strängt vetenskaplig

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHER: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl. [K. D.<sup>2</sup>], § 1.

<sup>2</sup> O. a. a. § 1, Anm.



karaktär, så förstärkes detta ~~mycket~~ än ytterligare, när vi gå vidare till dogmatiken och finna den inordnad i den historiska teologien. Denna innefattar nämligen enligt Schleiermacher trenne delar, 1. exegetiken, som förmedlar kunskapen om urkristendomen, 2. den kyrkohistoriska teologien, som framställer kristendomens hela utvecklingsförlopp, och slutligen 3. den dogmatiska teologien och den kyrkliga statistiken, vilka tillsammans giva den historiska kunskapen om kristendomens närvarande tillstånd. Närmare bestämmes dogmatiken såsom »die zusammenhängende Darstellung der Lehre; wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wanu nämlich keine Trennung obwaltet, soust aber in einer einzelnen Kirchenpartei, geltend ist»<sup>1</sup>. »Geltend heisst die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird»<sup>2</sup>.

Överblicka vi de hittills givna bestämningarna av dogmatiken, så synes icke mycket återstå av dess vetenskaplighet. Den är icke en »nödvändig beståndsdel av den vetenskapliga organisationen», utan är blott »erforderlig till lösandet av en praktisk uppgift». Detta synes ju betyda, att om man utgår från »vetenskapens idé», från det ointresserade sanningssökandet, det ej gives någon anledning att uppställa någon dogmatisk vetenskap, och att en sådan först då uppstår, när därtill kommer ett för vetenskapen främmande, praktiskt intresse, nämligen kyrkoledningen. Är icke härmed sagt, att dogmatiken strängt taget ej har något med vetenskapen att skaffa? Ännu längre avlägsnar den sig från vetenskapen, då den ställer sig i tjänst hos ett enskilt kyrkosamfund och blott vill framställa, vad som inom detta för tillfället gäller såsom dess lära. Härmed synes den sista tråden, som förbinder dogmatiken med vetenskapen, vara avskuren; ty eljest konstruerar man ju ej en vetenskap för att framställa den tillfälliga uppfattning, som är rådande bland en viss grupp av människor. Det är ej underligt, att man med detta för ögonen kunnat uppfatta Schleiermacher så, som om han aldrig haft för avsikt att höja dogmatiken till rangen av en verklig vetenskap.

För att få fram Schleiermachers verkliga mening på denna punkt, är det nödvändigt att undersöka, vilken betydelse de båda

<sup>1</sup> O. a. a. § 97; jfr SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube, 1. Aufl. [Gl.<sup>1</sup>], § 1.

<sup>2</sup> Gl.<sup>1</sup> § 1, Anm. b.



begreppen »positiv vetenskap» och »kyrkoledning» hos honom äga, samt i vilket förhållande de stå till varandra.

Redan från början kunna vi tillspetsa den fråga, varpå det här kommer an, genom att fastställa, att om hänsynen till »kyrkoledningen», såsom Schleiermacher påstår, är »teologiens konstitutiva princip»<sup>1</sup>, teologien omöjligen kan gälla såsom verklig vetenskap. Vi stå med andra ord inför följande alternativ: *antingen* står tanken på kyrkoledningen i ouplösligt sammanhang med Schleiermachers åskådning i övrigt, men då kan det ej vara tal varken om dogmatikens eller teologiens vetenskapliga karaktär; *eller* ock är dogmatiken hos Schleiermacher att betrakta såsom en vetenskap, men då måste det ock kunna uppvisas, att tanken på kyrkoledningen är att anse såsom en inkonsekvens, såsom en tanke, som står i strid med Schleiermachers uppfattning i övrigt eller i varje fall ej kan härledas ur den; det måste kunna uppvisas, att denna tanke, såsom något oorganiskt tillfogat, utan skada för det hela kan bortskäras.

Att detta senare alternativ äger rum, är icke svårt att inse. I denna riktning visar redan det förhållande, att Schleiermacher i 1 § av »Kurze Darstellung» ännu icke infört det tvivelaktiga begreppet om kyrkoledningen, utan där nöjer sig med att definiera teologien såsom en positiv vetenskap. Vad betyder då begreppet positiv vetenskap enligt Schleiermacher?

Varje vetenskap består av en mängd enskilda kunskaper; men en blott anhopning av sådana utgör ännu icke någon vetenskap. Dessa enskilda kunskaper äro blott vetenskapens element; för att det av dem skall bliva en verklig vetenskap, måste härtill komma en ordnande princip, vilken är så att säga det enande bandet, som garanterar elementens samhörighet. Med vad rätt sammanställa vi t. ex. i fysiken så skilda fenomen som rörelse, värme, elektricitet? Emedan de samtliga kunna subsumeras under en gemensam organisationsprincip, alla betraktas såsom olika fysiska energiformer. Så kan det inträffa, att ett och samma element kan tillhöra flera olika vetenskapsgrenar, emedan det varje gång underställes en ny ordningsprincip och införsättes i en ny samhörighet med under denna princip sorterande element, vilket åter har till följd, att det ifrågavarande elementet icke längre är ett och detsamma. Så återfinnes elementet »rörelse» i matema-

<sup>1</sup> K. D.<sup>2</sup> § 81.



tiken, fysiken, biologien och annorstädes, varje gång med en ny nyans, som det erhåller genom att underställas en ny vetenskap. Det som i varje fall avgör en vetenskaps karaktär är alltså icke de enskilda element, som ingå däri, utan den ordning och sammanhang skapande idé, under vilken de ställas. Denna ordnande princip kan därför också betecknas såsom vetenskapens »konstitutiva princip».

Om en verklig vetenskap skall uppstå, får emellertid denna ordningsprincip uppenbarligen icke vara godtyckligt vald. När arkeologen samlar och ordnar lämningar av forntida stenredskap, så är detta en vetenskaplig prestation, likaså när geologen samlar olika stenarter. När däremot kuriositetssamlaren ordnar sina fynd efter utseende, färg, form eller fyndort, så är detta icke någon vetenskap och kan icke bliva det, emedan hans ordningsprincip är fullkomligt godtyckligt vald.

Skall en samling av kunskaper kunna erkännas såsom vetenskap, så måste det alltså kunna uppvisas, att de sammanhållas av en legitim ordningsprincip. Huru skall denna legitimering kunna ske? Schleiermacher känner härför tvenne olika vägar. *Antingen* måste den vetenskap, som skall prövas, kunna inordnas såsom ett nödvändigt led i vetenskapens organon, *eller* ock måste den uppvisas gälla ett föremål, som är värt att göras till föremål för en egen, självständig vetenskap.

Vad det förstnämnda legitimeringssättet beträffar, så måste det ses i sammanhang med Schleiermachers egendomliga, platonistiska vetenskapsbegrepp. Liksom de enskilda vetenskapliga elementen bliva till vetenskap först därigenom, att de komma i organiskt förhållande till varandra och under gemensam ordningsprincip komma att bilda ett helt, en organism, så bilda ock alla olika vetenskaper tillsammans en enda organism under en dem alla överordnad idé, »vetenskapens idé». Denna vetenskapsorganism bildar alltså ett helt system eller måhända en hierarki av över- och underordnade vetenskaper, som i mycket påminner om det platonska begreppssystemet. När det gäller att legitimera en vetenskap, så är det bevis nog, om man blott kan uppvisa dess plats inom vetenskapsorganismen, och att det, om ifrågavarande vetenskap bortföller, komme att uppstå en lucka i vetenskapssystemet; den är då deducerad såsom en »vermöge der Idee der Wissenschaft notwendiger Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation». De



vetenskaper, som kunna legitimeras genom ett dylikt inordnande i vetenskapssystemet, kunna sammanfattas under benämningen »rena» eller begreppsliga vetenskaper.

Men nu gives det ock vetenskaper, som ej kunna vinna bekräftelse genom ett sådant inordnande, men som icke desto mindre måste erkännas som vetenskaper. De kunskapselement, som i dem äro sammanfogade till ett helt, finnas eljest spridda inom andra vetenskaper. Att de här sammansökas ur de vetenskaper, inom vilka de eljest hava sin naturliga plats given, och framställas, som om de tillsammans bildade ett nytt helt, har sin grund däri, att de skola tjäna till det allsidiga vetenskapliga belysandet av ett givet föremål. Det berättigade i att dessa element så sammanfogas till en självständig vetenskap, måste i detta fall legitimeras enligt det andra alternativet. Det måste påvisas, att den ifrågavarande vetenskapen kretsar kring ett positivt givet föremål, som är av den betydelse, att uppställandet av en särskild vetenskap däröver är berättigat. De vetenskaper, som erhålla sin legitimation på denna väg, sammanfattar Schleiermacher under namnet »positiva vetenskaper».

Huru är det nu härutinnan beställt med teologien? Är den en vetenskap, och i så fall av vad art, ren eller positiv? Kan den inordnas såsom en nödvändig beståndsdel i den vetenskapliga organisationen, eller måste man för dess legitimering tillgripa hänvisningen till ett positivt föremål? Om man granskar de kunskapselement, som bilda teologiens innehåll, så finner man, att de samtliga tillika ingå såsom element i andra vetenskaper, förnämligast filologien, historien, psykologien, etiken och religionsfilosofien, och att de, betraktade med utgångspunkt från »vetenskapens idé», hava sin naturliga plats given inom dessa andra vetenskaper. Under sådana förhållanden kan man ej vänta, att den organisationsprincip, som förenar teologiens element, kan vinnas genom deduktion från vetenskapens idé. Fastmer kvarstår blott den möjligheten, att de sammanhållas därigenom att de gemensamt stå i förhållande till något positivt givet. Så är även fallet, och därför kan den kristna teologien definieras så, som det sker i första paragrafen i »Kurze Darstellung», att den är »eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf das Christentum». »Nur durch das Interesse am Christentum werden jene verschiedenar-



tigen Kenntnisse zu einem solchen Ganzen verknüpft»<sup>1</sup>. »Die-  
selben Kenntnisse, ohne diese Beziehung [auf das Christentum],  
hören auf, theologische zu sein, und fallen jede einer andern  
Wissenschaft anheim»<sup>2</sup>.

När Schleiermacher betecknar teologien såsom positiv vetenskap, så innebär detta ursprungligen intet annat än det här framställda. Det betyder helt enkelt, att teologien på grund av det värde, som tillkommer kristendomen, sammanställer alla de kunskaper, som äro tjänliga till dess vetenskapliga belysning. Om man gör klart för sig, att motsatsen mellan rena och positiva vetenskaper har sin grund i de olika sätt, varpå de legitimera sitt vetenskapsanspråk, så är man ej längre i fara att hemfalla åt de sällsamma tolkningar, som begreppet om teologien såsom positiv vetenskap fått i teologien sedan Schleiermacher. Emellertid faller en stor del av skulden för dessa misstolkningar tillbaka på Schleiermacher själv. Hos honom är nämligen begreppet positiv vetenskap icke bestämt blott på detta entydiga sätt. Vid sidan därav skymtar här och var begreppet »kyrkoledning» fram, utan att dess förhållande till begreppet positiv vetenskap är fastställt. Och ehuru »die Beziehung auf das Christentum», som är det avgörande för teologien såsom positiv vetenskap, tydligen från början är något helt annat än »die Beziehung auf das Kirchenregiment», så inträder dock så småningom fullständig identitet dem emellan.

Det är av intresse att på denna punkt jämföra första och andra upplagan av »Kurze Darstellung». I första upplagans första paragraf är det blott fråga om »die Beziehung auf das Christentum». Redan i tredje paragrafen framskymtar begreppet »kyrkoledning». Men det införes ej på ett sådant sätt, som man kunnat vänta, då det gäller ett för hela den följande framställningen så grundläggande begrepp. Den motivering och härledning ur det föregående, som Schleiermacher här söker giva åt begreppet kyrkoledning, inskränker sig till den skäligen lösligt anbragta reflexionen, att icke alla kyrkans medlemmar hava anledning att bedriva teologi, utan blott de, som i något avseende hava del i kyrkans ledning. I femte paragrafen visa sig redan de skadliga följderna av det nya begreppet, i det att här den kristna teologien definieras

<sup>1</sup> K. D.<sup>2</sup> § 8.

<sup>2</sup> K. D.<sup>1</sup> sid. 2, § 6.



såsom inbegreppet av de vetenskapliga kunskaper och konstregler, utan vilkas användning en kristen kyrkostyrelse icke är möjlig. Sjätte paragrafen åter anknyter omedelbart vid den första, och visar även i formellt hänseende direkt tillbaka på denna genom uttrycket »diese Beziehung», ty om någon »Beziehung» är ej tal i någon av de mellanliggande paragraferna. Och denna anknytning sker så oförmedlat, som om ingen ny tanke blivit infogad sedan första paragrafen. Men på detta sätt uppstår en skenbar spänning mellan femte och sjätte paragraferna, såtillvida som den förra med sitt betecknande av teologien såsom en samling konstregler utgör höjdpunkten av den tankelinje, som utgår från begreppet kyrkoledning och resulterar i teologiens praktiska, ovetenskapliga karaktär, under det att den senare genom sin anknytning till första paragrafen befinner sig på den linje, som betecknas genom begreppet positiv vetenskap.

I andra upplagan av »Kurze Darstellung» har Schleiermacher blivit medveten om denna spänning och på flera sätt sökt undanrödja den. Sedan han i femte paragrafen beskrivit den kristna teologien såsom utgörande de konstregler, som äro nödvändiga för en kristen kyrkostyrelse, tillfogar han, för att förmedla övergången till det följande, den karaktäristiska anmärkningen: »Dieses nämlich ist die in § 1 aufgestellte Beziehung». Satsen att teologien är vetenskapen om kristendomens historiskt givna faktum skall alltså vara identisk med satsen att den innehåller de konstregler, som behövas för kyrkans ledning. Sedan denna vågade identifikation är utförd, behöver sjätte paragrafen icke längre anknytas vid den första. Ja, Schleiermacher har t. o. m. blivit så befästad i tankelinjen om kyrkoledningen, att han inför den även i sjätte paragrafen och utbyter begreppet »Beziehung auf das Christentum» mot begreppet »Beziehung auf das Kirchenregiment». Denna paragraf får numera följande lydelse: »Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören».

Det kan väcka förvåning, att Schleiermacher på detta sätt kunnat identifiera tvenne tankelinjer, som äro till den grad heterogena. Han har ej heller gjort det utan varje förmedling. I den anmärkning, som han i andra upplagan tillfogat första paragrafen



för att närmare förklara uttrycket positiv vetenskap, påträffas nämligen ett begrepp, som är ägnat att förmedla mellan båda, nämligen begreppet praktisk vetenskap. Så länge anmärkningen inskränker sig till att med negativa bestämningar avgränsa begreppet positiv vetenskap, står den i fullkomlig överensstämmelse med den förra tankelinjen. »Eine positive Wissenschaft überhaupt ist ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten» — så långt står allt i överensstämmelse med den uppfattning, vi ovan fastställt såsom den grundläggande hos Schleiermacher. Men därpå böjer han strax in i den andra, då han tillfogar den positiva bestämningen: »sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind». Här identifieras åter tvenne begrepp, nämligen begreppet positiv vetenskap och praktisk vetenskap, med varandra, d. v. s. det förhållandet, att teologien kretsar kring kristendomens positiva faktum, uppfattas såsom liktydigt med att den fullföljer ett praktiskt ändamål eller vill lösa en praktisk uppgift.

Då identifieringen av de båda nämnda begreppen är förutsättningen för att man skall kunna leda sig över från teologien såsom positiv vetenskap till teologien såsom medel för kyrkoledningen, så är det av största vikt att undersöka, huruvida Schleiermacher på denna punkt är i sin rätt, och huruvida utsagorna, att teologien är en positiv vetenskap och att den är en praktisk vetenskap verkligen täcka varandra. Men då blir det genast tydligt, att vi här hava att göra med en begreppsförväxling. Ty visserligen förutsätter teologien erkännande av kristendomens värde, emedan det utan detta erkännande icke kan givas någon teologi, och visserligen måste detta värderande liksom varje annat betecknas såsom en praktisk akt, som går tillbaka på viljelivet. Men därav följer ingalunda, att teologien är en praktisk vetenskap. Så kunde det te sig för Schleiermacher, emedan värdefrågan då ännu var ett outrett problem. Först den moderna historiefilosofien har lärt oss, att det icke gives *någon* vetenskap om det historiskt givna, som icke förutsätter erkännandet av ett värde, och dock finna vi ej däri någon anledning att beteckna de historiska vetenskaperna såsom praktiska. Utan erkännande av konstens värde överhuvud vore det meningslöst att vilja skriva konstens historia; utan er-



kännande av religionens värde gäves det ingen religionshistoria. Men oaktat ett sådant praktiskt värderande är förutsättningen för varje historisk vetenskap, och relationen till det erkända grundvärdet först betingar stoffurvalet, så fullföljer dock varje historisk vetenskap sitt i egentligaste mening vetenskapliga och teoretiska syfte, och tjänar ingalunda »till lösandet av en praktisk uppgift». Om en vetenskap vid sidan av sitt egentliga, vetenskapliga värde råkar hava även praktiskt värdefulla följder, så är detta något, som ej har inflytande på dess vetenskapliga karaktär.

Detsamma gäller nu även om teologien. Den utgår från förutsättandet av kristendomens värde. Likväl fullföljer den ett rent vetenskapligt och uteslutande teoretiskt syfte. Dess uppgift är att vetenskapligt förstå kristendomen i dess historiska uppkomst och utveckling samt förstå dess åskådning i dess organiska sammanhang och dess därav följande livsgestaltning. Men vid allt detta är det fråga om rent teoretiska uppgifter. Om det därjämte visar sig, att den vetenskapliga kunskapen om dessa förhållanden är gagnelig för nutidens kristna samfundsliv, så är detta något, som med tillfredsställelse kan konstateras, men som ej på något sätt övar inflytande på teologiens vetenskapliga karaktär, varken till eller ifrån.

Av Schleiermacher hade man väntat förståelse för att teologien är en teoretisk vetenskap, och detta så mycket mer, som han själv med eftertryck och framgång hävdade, att etiken måste betraktas såsom en teoretisk vetenskap, som söker förstå det sedliga livet, men ej en normativ vetenskap, som har till uppgift att om-bilda sedligheten och föreskriva den lagar. I stället få vi här bevittna, huru han först visserligen med rätta bestrider, att teologien är en ren vetenskap, och i stället karaktäriserar den såsom en positiv vetenskap, emedan den är orienterad efter kristendomens positiva faktum, men huru han sedan förväxlar denna riktiga tanke med den andra, att dess uppgift är att lösa en praktisk uppgift. Men har väl denna begreppsförväxling ägt rum, och blir frågan därför, vilken praktisk uppgift den kristna teologien är kallad att lösa, så kan svaret icke gärna bliva mer än ett: att befordra det kristna samfundslivet; och då icke alla, som tillhöra den kristna kyrkan, kunna ägna sig åt teologien, »utan blott för-såvitt de hava del i kyrkoledningen», så blir teologiens uppgift helt enkelt att sammanställa de vetenskapliga kunskaper och konst-



regler, utan vilkas användning en kristen kyrkoledning icke är möjlig.

Men har sålunda tanken om teologiens praktiska uppgift, vilken bildar övergången mellan de båda begreppen positiv vetenskap och kyrkoledning, avslöjat sig såsom vilande på en begrepps-förväxling, så äro vi numera berättigade att ur Schleiermachers tankegång avlägsna det för hans system och för dess inverkan på den följande teologien så ödesdigra begreppet »kyrkoledning» tillika med den därifrån utgående tankelinjen. Kvar står bestämningen av teologien såsom positiv vetenskap, men ingen hänsyn till kyrkoledningen berövar den dess vetenskapliga karaktär. Och vad som här är fastställt angående teologien i allmänhet äger också sin tillämpning på dogmatiken. *Dogmatiken är alltså enligt Schleiermacher en positiv vetenskap, så tillvida som den har att utgå från erkännandet av kristendomens värde. Utifrån denna utgångspunkt har den att i rent vetenskapligt och uteslutande teoretiskt intresse framställa, vad som är innehållet i den kristna tron.*

## II.

### **Dogmatiken såsom vetenskaplig teologi.**

När man sökt bevis för påståendet, att dogmatiken enligt Schleiermacher icke har att gälla såsom vetenskap i egentlig mening, har man kunnat bereda sig en lättköpt seger genom att hänvisa till att den skall stå i kyrkoledningens tjänst. Utredningen av denna fråga har emellertid ådagalagt, att denna synpunkt blott hör hemma inom en av de tankelinjer, som hos Schleiermacher bryta sig mot varandra, och att denna dessutom står i skarpaste strid mot den tankegång, som måste betecknas såsom den för Schleiermacher väsentliga. Denna, som koncentrerar sig i tanken på dogmatiken såsom positiv vetenskap, står i ett vida intimare sammanhang med vetenskapen än den ovan avvisade tankelinjen. Vill man sålunda undersöka, i vad mån dogmatiken hos Schleiermacher bär vetenskaplig karaktär, så måste man hålla sig till huvudlinjen, till dogmatiken såsom positiv vetenskap. Men nu har just dogmatikens positiva karaktär tagits som anledning att bestrida dess vetenskaplighet, och man



har till och med gjort gällande, att Schleiermacher aldrig gjort anspråk på, att dogmatiken skall betraktas såsom en verklig vetenskap. Denna uppfattning representeras särskilt av E. Troeltsch, och i anslutning till honom av H. Süsskind, som utförligare motiverat den i sitt arbete »Christentum und Geschichte bei Schleiermacher»<sup>1</sup>.

För att till fullo förstå innebörden i denna teori är det nödvändigt att se den mot bakgrunden av Troeltschs egen uppfattning i dessa frågor. I sitt arbete »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» har han under intryck av huru det ena området av teologien efter det andra drages in i ett större religionshistoriskt sammanhang uppgivit varje tanke på en speciellt teologisk metod. Den särställning och isolering, som den traditionella teologien givit åt kristendomen, den absolut enastående betydelse, den tillagt Jesu person, måste från denna synpunkt anses som en fördom, som måste undanrödjas. Allt inom religionens värld måste principiellt ställas på samma plan. Men därför vill Troeltsch ingalunda uppgiva teologiens normativa karaktär. Om det ock är omöjligt att upprätthålla kristendomens absoluthetsanspråk gentemot övriga religioner, så finns det enligt Troeltsch intet som hindrar, att man på rent vetenskaplig väg, genom objektiv jämförelse av de olika religionerna, uppvisar, att kristendomen intager ställningen såsom den högsta bland dessa. Detta problem till dess metodiska sida är föremålet för hans ovannämnda arbete. Teologiens huvudfråga är alltså frågan om kristendomens giltighet i denna bemärkelse. »Die Hauptfrage aber nach der Geltung des Christentums selbst ist keine rein historische, sondern eine geschichtsphilosophische oder religionsphilosophische, die in wissenschaftlichem Sinne nur von einer allgemeinen Theorie der Religion und einer Theorie ihrer geschichtsphilosophischen Abstufungen aus angefasst werden kann»<sup>2</sup>. Om detta sanningsbevis för kristendomen skall kunna genomföras, måste religionshistorien kunna uppfattas såsom en evolutionsserie

<sup>1</sup> E. TROELTSCH: Gesammelte Schriften II, 1913, sid. 200 ff.; Schleiermacher und die Kirche, i Schleiermacher der Philosoph des Glaubens, 1910. H. SÜSKIND: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, I. Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, 1911; Das religiöse Apriori bei Schleiermacher, R. u. G. 1914, sid. 37—65.

<sup>2</sup> E. TROELTSCH: Gesammelte Schriften II, sid. 223.



med kristendomen såsom hittillsvarande kulminationspunkt. Men nu är det å andra sidan också klart för Troeltsch, att teologiens uppgift icke är uttömd blott med det historiska framställandet av religionen samt med det historiefilosofiska beviset för att kristendomen står högst bland religionerna. Den vetenskapliga kunskapen måste ock sättas i relation till den praktiska fromheten sådan den lever ibland oss. Detta är väl icke en rent vetenskaplig, men dock en oundgänglig uppgift. Denna »apologetiskt» färgade, praktiskt förmedlande uppgift tillkommer enligt Troeltsch dogmatiken. Detta är en tanke, som trots alla de förändringar, Troeltschs åskådning undergått, förblivit oförändrad alltsedan hans förstlingskrift, där han gör gällande, att dogmat icke framgått ur behovet att fixera trosinnehållet, utan ur det apologetiska behovet av uppgörelse mellan de positiva religionsföreställningarna och det övriga vetandet<sup>1</sup>.

För det teologiska program, Troeltsch sålunda uppställt, har han funnit en lämplig beteckning i den av Bernoulli<sup>2</sup> skapade formeln: *vetenskaplig och kyrklig teologi*. Skillnaden mellan den vetenskapliga och kyrkliga teologien består nu däri, att den vetenskapliga teologien aldrig helt enkelt får förutsätta den kristna trons sanning, utan fastmer ser såsom sin huvuduppgift att begrunda den, på det enda sätt, varigenom detta är möjligt, nämligen genom religionsjämförelse, varemot den kyrkliga teologien kännetecknas därav, att den icke bekymrar sig om att begrunda den kristna trons sanning, utan fastmer utgår därifrån såsom från en på förhand faststående förutsättning. Med användning av denna terminologi kan förhållandet mellan religionsfilosofien och dogmatiken enligt Troeltsch uttryckas så: religionsfilosofien är vetenskaplig, dogmatiken kyrklig teologi.

Med denna på helt annan mark uppvuxna frågeställning nalkas nu Troeltsch och Süskind Schleiermachers dogmatik och söka konfrontera den med frågan: är den att betrakta såsom vetenskaplig eller såsom kyrklig teologi? Vid bedömandet av det svar, de giva på denna fråga, är det av vikt att behålla i minnet, att denna frågeställning ej härstammar från Schleiermacher själv,

<sup>1</sup> E. TROELTSCH: *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancton*, 1891, inledningen.

<sup>2</sup> C. A. BERNOULLI: *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie*, 1897.



utan att dess genesis är den ovan framställda. Det är därför ganska tänkbart, att Schleiermachers dogmatik ej passar in i detta till synes oundvikliga alternativ. Det är möjligt, att den icke ser såsom sin uppgift att begrunda kristendomens sanning, men att den det oaktat eller måhända just på grund därav måste karaktäriseras såsom vetenskaplig teologi. Den följande utredningen kommer att ådagalägga, att så är fallet.

För Süsskind ter sig saken emellertid på följande sätt. Till sin metodiska princip är Schleiermachers dogmatik icke vetenskaplig, utan kyrklig teologi; ty den gör icke till sin uppgift att begrunda kristendomens sanning, utan vill blott utveckla den kristna trons innehåll, hvars sanning den redan på förhand förutsätter. Att dogmatiken så kan avstå från att lösa teologiens grundproblem, att lämna sanningsbevis för kristendomen, beror därpå, att den hos Schleiermacher vet sig föregången av en icke kyrklig, rent vetenskaplig disciplin, nämligen religionsfilosofien, vilken genom kritisk religionsjämförelse uppvisar, att kristendomen är den högsta och renaste manifestationen av det religiösa medvetandet.

Såsom stöd för denna tolkning av syftet med Schleiermachers religionsfilosofi och dogmatik anför Süsskind i första rummet den bekanta satsen ur »Kurze Darstellung»: »Die philosophische Theologie nimmt ihren Standpunkt immer über dem Christentum, die historische dagegen innerhalb desselben»<sup>1</sup>, vilken sats genast tolkas så, att dogmatiken såsom historisk teologi förutsätter kristendomens sanning, men att begrundandet av denna förutsättning är den filosofiska teologiens uppgift. Visserligen kan han icke oförändrat upprätthålla denna tolkning efter den utförliga förklaring, Schleiermacher själv i Glaubenslehre<sup>2</sup> givit denna sats, men likväl menar han sig kunna visa, att en kritisk-normativ värdebestämning av de olika religionerna med nödvändighet framgår ur Schleiermachers helhetsåskådning<sup>3</sup>. Om man nämligen såsom Schleiermacher utgår från det allmänna religionsbegreppet, från »religionens idé», som är förhanden i alla religioner, och som blott utpräglar sig på olika sätt i var och en av dem, så synes kristen-

<sup>1</sup> K. D.<sup>1</sup> sid. 70 § 7. H. SÜSKIND: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, sid. 38.

<sup>2</sup> Gl.<sup>1</sup> § 6:3. H. SÜSKIND: o. a. a., sid. 39 f.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 41.



domen såsom en av dessa många modifikationer vara helt och hållet koordinerad med övriga religioner. Men är kristendomen på detta sätt infogad såsom ett enskilt led i religionsutvecklingen, så föres man ovillkorligen, menar Süskind, till frågan om de olika religionernas och kristendomens sanning. »Es erhebt sich notwendig die Aufgabe einer vergleichenden Wertung und Staffellung der verschiedenen Religionen, also einer Geschichtsphilosophie der Religion, die in den Nachweis auszulaufen hat, dass das Christentum unter allen vorhandenen Religionen die höchste und vollkommenste ist»<sup>1</sup>.

Gentemot detta argument måste *först och främst* erinras, att de slutsatser, som här dragas, icke hava tillräcklig grund i Schleiermachers egen framställning. I den anförda satsen talas blott om, att den filosofiska teologien har att taga sin ståndpunkt över kristendomen (i logisk bemärkelse), däremot innehåller den icke någon antydning om, att det skulle tillkomma den filosofiska teologien att begrunda kristendomens sanningsanspråk. *För det andra* är den nödvändighet att genom en religionsjämförelse ådaga-lägga kristendomens superioritet, som Süskind söker framläsa ur Schleiermachers helhetsåskådning, förhanden endast på grundvalen av hans egen resp. Troeltschs åskådning. Om man i likhet med dem från början tager för givet, att den kristna teologien måste göra anspråk på att vara en normativ kunskap, kan det visserligen medgivas, att den basis, på vilken denna normativa kunskap skall byggas, måste vetenskapligt legitimeras. Det vore meningslöst att vilja uppställa en normativ kristen kunskap, men på samma gång göra gällande, att det hela vilar på en grundval, som ej på allmängiltigt sätt kan legitimeras. Måste icke under sådana förhållanden teologiens normativa karaktär försvinna? Troeltsch har fullkomligt rätt, då han yttrar: »Auch hier steht es so, dass diese Voraussetzung entweder errungen werden kann oder nicht. Im letzteren Fall ist es natürlich mit einer besonderen christlichen Theologie als normativer Erkenntnis vorbei»<sup>2</sup>. När Süskind åter använder sig av en liknande tankegång för att visa, att Schleiermacher konsekvent hade bort fordra ett vetenskapligt-historiefilosofiskt sanningsbevis för kristendomen, så gör han sig här skyldig till en *petitio principii*. Även om man skulle med-

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 42.

<sup>2</sup> E. TROELTSCH: Gesammelte Schriften II, sid. 223.



giva det berättigade i satsen: utan ett dylikt sanningsbevis, ingen normativ kristen teologi, så följer därav ingalunda, att Schleiermacher bort prestera ett sådant sanningsbevis. Detta skulle endast varit fallet, om Schleiermacher haft för avsikt att gestalta teologien till en normativ kunskap i denna mening, något som Süsskind icke på något sätt styrkt. Det enda, som hans framställning på denna punkt lyckats ådagalägga är, att Schleiermacher, *om* han stått på samma ståndpunkt som Troeltsch och Süsskind, bort se som teologiens huvuduppgift att vetenskapligt bevisa kristendomens sanning; men *att* han faktiskt intagit denna ståndpunkt återstår att bevisa. Den kritik, som Süsskind här riktar mot Schleiermacher är med andra ord icke en immanent kritik, som uppvisar en inkonsekvens i förhållande till hans egen grundåskådning, utan en transcendent kritik, som fäller sitt omdöme utifrån för Schleiermacher främmande förutsättningar.

Om alltså detta Süsskinds första argument visar sig ohållbart, tror han sig med hänvisning till de hos Schleiermacher upprepade gånger mötande religioushistoriska jämförelserna kunna bestyrka, att denne likväl uppfattat det historiefilosofiska sanningsbeviset för kristendomen såsom teologiens huvuduppgift. Såväl i »Reden über die Religion» som i Etiken och i inledningen till »Der christliche Glaube» påträffas en sådan religioushistorisk jämförelse. Och vartill skulle denna tjäna, om icke för att bevisa, att kristendomen står högst bland religionerna? Det skall icke heller förnekas, att Schleiermachers förfarande, särskilt i inledningen till »Der christliche Glaube», kan giva anledning till den tanken, att Troeltschs program för den vetenskapliga teologien här skulle vara realiserat. När Troeltsch<sup>1</sup> fordrar, att det vetenskapliga beviset för kristendomens sanning skall föras i tvenne avsatser, av vilka den förra har att uppställa religionens allmänna teori, den senare att verkställa en historiefilosofisk värdegradering av religionerna, så synes Schleiermacher noga hava uppfyllt båda dessa fordringar. Sedan han i andra upplagans 3—6 §§ fastställt religionens allmänna begrepp, som han bestämmer såsom känslan av absolut avhängighet, söker han vidare i 7—9 §§ ordna de faktiskt givna religionerna i en uppåtstigande skala enligt schemat: fetischism, polyteism, monoteism. Men här inträffar något, som från Troeltschs och Süsskinds utgångspunkt måste te sig frappe-

<sup>1</sup> O. a. n., sid. 223.



rande. I stället för att gå vidare på den inslagna vägen och uppvisa, att kristendomen är den högststående bland de monoteistiska religionerna, avstår Schleiermacher från att inom monoteismen fullfölja tanken på en uppåtstigande skala och framställer i stället de monoteistiska religionerna, judendomen, kristendomen och muhammedanismen, såsom likställda och sidoordnade arter. Om härtill lägges, att detta utbyte av höjdlägesynpunkten mot artsynpunkten ej blott är något tillfälligt och endast för den religionshistoriska jämförelsen i *Der christliche Glaube* utmärkande, utan att det återvänder i var och en av Schleiermachers religionshistoriska skisser, så borde det vara tydligt nog, att Schleiermacher ej med dessa religionshistoriska överblickar åsyftat att giva något bevis för kristendomens sanning. Det är att tillvita Schleiermacher en alltför stor tanquesvaghet, när man menar, att han upprepade gånger företagit sig att genom en jämförelse mellan de olika religionerna bevisa, att kristendomen står högst, men att han vid varje tillfälle, sedan han fört fram sitt bevis genom de olika stadierna ända upp till monoteismens stadium, plötsligt på den avgörande punkten avbryter sitt sanningsbevis för kristendomen, glömmer att dennas superioritet skulle bevisas och i stället sätter den på samma linje med en rad andra religioner. Innan man riktar en sådan tillvitelse mot Schleiermacher, vore det på sin plats att uppkasta den frågan, om man måhända själv anlagt en felaktig synpunkt härpå och om Schleiermacher med dessa utföranden kanske alls icke åsyftat att giva något sanningsbevis, och detta allrahelst, som han aldrig själv angivit detta såsom syftet med dessa religionshistoriska framställningar. Süskind låter emellertid icke avskräcka sig av dessa betydelsefulla negativa instanser mot hans uppfattning, men måste fördenskull påtaga sig den ingalunda lätta uppgiften att förklara, huru Schleiermacher kunnat göra sig skyldig till ett sådant meningslöst tillvägagångssätt.

Ehuru Süskind fasthåller vid den uppfattningen, att förhållandet mellan inledningen till *Glaubenslehre* och denna själv från Schleiermachers ståndpunkt konsekvent måste uppfattas på så sätt, att inledningen ger det historiefilosofiska beviset för kristendomens sanning och i denna mening utgör den vetenskapliga grundläggningen, och att sedermera *Glaubenslehre* såsom kyrklig dogmatik uppbygges på denna grund, så måste han dock medgiva, att inledningen, sådan den faktiskt föreligger, ingalunda



giver någon sådan vetenskaplig grundläggning. Han uttrycker det på följande sätt: »Die Einleitung der Glaubenslehre ist in Wahrheit gar nicht das Fundament der Dogmatik, sondern selbst schon Dogmatik: also nicht Religionsphilosophie, nicht wissenschaftliche Theologie, sondern kirchliche Theologie»<sup>1</sup>. Dock med-giver Süsskind, att man, om denna sats skall kunna upprätthållas, måste kunna besvara följande fråga: »Wie soll dann Schleiermacher dazu gekommen sein, an der einzigen Stelle, wo er diese Philosophische Theologie ausführt, dies in einer Form zu tun, die eine totale Verschiebung, ja Verkehrung ihres wahren Begriffs bedeutet? Denn dies ist ja eben unsere Behauptung: indem in der Einleitung der Glaubenslehre die »Philosophische« Theologie zu Philosophischer »Theologie«, aus einer religionsphilosophischen zu einer dogmatischen, aus einer wissenschaftlichen zu einer kirchlichen Disziplin wird, wird sie dadurch gerade unbrauchbar, das zu leisten, wozu sie ihrem wahren Begriff nach allein bestimmt ist, nämlich der Theologie als Ganzem zu ihrer wissenschaftlichen Begründung zu dienen»<sup>2</sup>.

Det är av intresse att iakttaga, huru rådlös Süsskind i grunden står inför denna fråga. Såsom svar angiver han något, som han i själva verket ej på något sätt kan göra troligt. Förklaringen till att Schleiermacher i inledningen till Glaubenslehre redan förutsätter, vad han där ville bevisa, skall nämligen ligga däri, att han var angelägen om att åt Glaubenslehre från början till slut bevara en *enhellig stil*. »Hätte Schleiermacher die Einleitung des Buchs statt in dogmatischem vielmehr in streng religionsphilosophischem Stil gehalten, so wäre zwischen der Einleitung und dem dogmatischen System selbst ein Gegensatz entstanden, der den einheitlichen Gesamteindruck, die stilvolle Geschlossenheit des Werks rettungslos vernichtet hätte»<sup>3</sup>. En mera missvisande förklaring än denna kan knappast tänkas. Ty huru skall man då komma till rätta med de många ställen hos Schleiermacher, där han beklagar sig över, att man förbisett den *klyfta*, som består mellan inledningen och Glaubenslehre, eller där han erinrar om, att »in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Satz

<sup>1</sup> H. SÜSKIND, o. s. a., sid. 130.

<sup>2</sup> O. s. a., sid. 137.

<sup>3</sup> O. s. a., sid. 138.



zu finden ist»<sup>1</sup>. Och vore det Schleiermachers avsikt att medelst en enhetlig stil söka dölja denna klyfta, huru skall man då komma till rätta med, vad han själv förtäljer i början av »Zweites Send-schreiben an Lücke», att han »lange mit Liebe» umgåtts med planen att i andra upplagan låta första och andra delen av Glaubenslehre byta plats för att på så sätt göra klyftan mellan inledningen och Glaubenslehre rätt stor och i ögonen fallande, så att ingen skulle kunna förbise den.

Att Süsskinds tolkning av Schleiermacher stöter på så många svårigheter och att den till sist blott kan upprätthållas därigenom att han uppställer påståenden, som gå i diametralt motsatt riktning mot Schleiermachers egna uttryckliga förklaringar, visar hän på, att denna tolkning innesluter en felaktig förutsättning. Süsskinds  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  består däri, att han hos Schleiermacher vill skilja mellan en vetenskaplig och en kyrklig teologi, en distinktion, som saknar varje existensberättigande hos Schleiermacher och hör hemma inom en helt annan problemställning än hans. När detta fel väl är begånget, så följer allt det övriga nära nog av sig själv. Står det blott fast, att den vetenskapliga teologien karaktäriseras därigenom, att den historiefilosofiskt bevisar kristendomens sanning och att man alltså är berättigad att av Schleiermacher fordra ett sådant sanningsbevis, så är det först och främst klart, att man ej kan söka detsamma i dogmatiken själv, utan blott i religionsfilosofien, som står som inledning till dogmatiken, det vill med andra ord säga, att Glaubenslehre själv principiellt är kyrklig teologi, men att inledningen till densamma borde vara vetenskaplig teologi. Men vidare är det klart, att inledningen faktiskt icke innehåller någon sådan historiefilosofisk begrundning och att det, som möjligen kunde tydas såsom en ansats i denna riktning, ingalunda kan bidra till att ens åt inledningen rädda den vetenskapliga karaktären, emedan udden varje gång brytes av bevisföringen. Men därmed råkar man också in i alla de ovan uppvisade svårigheterna. Allt hänger härvid på frågan, om man från Schleiermachers ståndpunkt kan förbinda någon mening med fordran på en vetenskaplig teologi i den betydelsen, att den på allmängiltigt sätt skall bevisa kristendomens superioritet bland religionerna. Om denna fråga måste nekande be-

<sup>1</sup> Schleiermachers *Sämtliche Werke*, 1. Abt., 2. Band, sid. 637; jfr ock sid. 635, 638 ff.



svaras, så bortfaller distinktionen mellan vetenskaplig och kyrklig teologi sådan som den möter hos Troeltsch och Süskind. Det avgörande för teologiens vetenskapliga karaktär är då icke längre, om den ser såsom sin uppgift att bevisa kristendomens sanning eller icke. Måhända kan det till och med tjäna som ett bevis för ovetenskapligheten hos den teologi, som tilltror sig att kunna prestera ett sådant bevis, om det nämligen kan uppvisas, att ett sådant bevis faller utanför vetenskapens kompetens överhuvud. I varje fall kan det ej under sådana förhållanden räknas dogmatiken till last, att den varken kan eller vill lämna något vetenskapligt bevis för kristendomens sanning.

Till sist tillspetsar sig således allt i frågan: är det överhuvud taget möjligt att med vetenskapliga medel bevisa kristendomens sanning, bevisa, att kristendomen står högst bland religionerna? För den som å ena sidan ej vill pruta av på kravet på sträng objektivitet i den vetenskapliga bevisföringen, å andra sidan ej heller på religionens autonoma karaktär, kan svaret på denna fråga icke bliva något annat än ett avgjort nej. Vare sig man betraktar frågan från vetenskapens synpunkt eller från religionens, visar det sig lika omöjligt att lämna ett objektivet vetenskapligt bevis för kristendomens övervägande värde. Och detta gäller icke endast om kristendomens värde, utan om allt värde överhuvud.

När man rör sig på värdenas område i den mening, att man icke blott objektivet jämför dem för att uppsöka det utmärkande och karaktäristiska för de förhållanden, som faktiskt värderas, utan när man själv förhåller sig subjektivt värderande, så att man söker statuera en åtskillnad mellan större eller mindre värde hos skilda föremål eller förhållanden, så har man redan lämnat vetenskapen bakom sig. Vetenskapen frågar icke efter vad som är värdefullt, utan efter vad som är sant. Dess sak är icke att värdera, utan fastmer blott att förstå. Det ligger i värderingens natur att vara subjektivt betingad, i vetenskapens natur ligger, att den skall vara objektiv. När Troeltsch därför ofta, ehuru han vill taga i anspråk en viss vetenskaplighet för sina religionshistoriska värdegraderingar, dock betonar, att en sådan undersökning *tillika* är subjektivt betingad och alltid blir »eine individuelle Tat», så är det här fråga om ett tillika, som helt och hållet berövar undersökningen dess vetenskapliga karaktär. En undersökning, vars resultat dikteras delvis av objektiva grunder



men *tillika* av forskarens subjektivitet, avviker visserligen fördelaktigt från en sådan, där subjektiviteten är det allena utslagsgivande, men kan därför ingalunda med rätta kallas en vetenskaplig undersökning. På denna punkt måste man vara på sin vakt mot obefogade nedprutningar av fordran på vetenskapens objektivitet. Där en sådan objektivitet icke kan uppnås, hava vi intet annat att göra, än att konstatera, att vi nått en punkt, där vetenskapens kompetens upphör, där den varken kan fälla något avgörande för eller emot. Och till en sådan punkt hava vi just nått fram, när det gäller att åstadkomma en värdegradering mellan de olika religionerna. Det beror på övervärdering av vetenskapens kompetens, när man av densamma väntar svar på alla frågor, även på värdefrågorna, och denna övervärdering hämnar sig på så sätt, att begreppet vetenskap blir undervärderat och nedsatt till att beteckna även varjehanda subjektivt färgade hugskott.

Till samma resultat, nämligen till omöjligheten av ett vetenskapligt bevis för kristendomens alla andra religioner övervägande värde, föras vi genom en betraktelse, som tar sin utgångspunkt i det religiösa intresset. I religionens namn har det alltid och med rätta protesterats mot alla försök till en dylik vetenskaplig bevisföring. Dessa försök må vara än så välmenta och föra till för kristendomen än så gynnsamt resultat, så vidlådas de dock alltid av en från religiös och kristen synpunkt väsentlig brist: de ställa religionen och kristendomen in under vetenskapens domvärjo, de känna alltså en högre instans, till vilken man kan vädja, och förneka sålunda indirekt religionens autonoma karaktär. I religionens eget intresse måste det alltså hävdas, att ställningstagandet till densamma sker på av vetenskapen fullkomligt oavhängigt sätt. Nu kunde det visserligen sägas, att detta blott behöver gälla om det personliga ställningstagandet. Om jag personligen är en kristen beror ej på att jag på vetenskaplig väg blivit övertygad om kristendomens värde. Men därav följer icke, menar man, att jag icke *tillika* på rent objektiv, vetenskaplig väg skulle kunna övertyga mig om dess överlägsna värde. Det vetenskapliga ställningstagandet är en teoretisk, det personliga ställningstagandet en praktisk akt, och de synas därför utan intrång kunna bestå vid sidan av varandra. Men härvid har man förbisett, att religionen kräver fri, individuell avgörelse under det



att vetenskapen kräver objektiv nödvändighet, och att dessa båda med logisk nödvändighet utesluta varandra. Om man vill upprätthålla påståendet, att det här är fråga om fri avgörelse, men tillika om objektiv nödvändighet, så råkar man in i fullkomligt analoga svårigheter med dem, som uppstå, om resultatet av en vetenskaplig undersökning skall dikteras av objektiva grunder men tillika av forskarens subjektivitet. Härvid bätar det föga, om man hänvisar till, att det här icke är fråga om en empirisk, utan om en normativ nödvändighet, och att det alltså, även om man lyckats historiefilosofiskt bevisa kristendomens superioritet, härav ännu icke följer, att var och en nu också *måste* bli kristen, utan endast, att var och en *borde* bli det. Den ena nödvändigheten är nämligen lika oförenlig med den av religionen fordrade fria individuella avgörelsen som den andra.

Att detta så ofta blir förbisett beror därpå, att man utan vidare anser sig berättigad att på religionens område överföra den på andra områden relativt berättigade dualismen mellan det teoretiska och praktiska förhållandet. En drinkare kan teoretiskt inse dryckenskapens fysiologiskt skadliga verkningar, men praktiskt låter han ej denna övertygelse inverka på sitt förhållande. Detta visar, att den teoretiska insikten icke utan vidare betingar det personliga ställningstagandet. Man kan därför icke påstå, att drinkaren på grund av sin teoretiska insikt måste, utan blott att han borde avstå från dryckenskapen. Den formella friheten står sålunda i varje fall kvar, och elimineras ej genom det teoretiska ställningstagandet. På liknande sätt kunde man mena, att den genom teoretiskt bevis vunna övertygelsen om kristendomens sanning alltjämt lämnar rum för den frihet i det personliga ställningstagandet, som religionen kräver. Ingen kan genom blott teoretiska bevis tvingas att bli kristen. På sin höjd kan han tvingas att inse, att han borde bli det. Men om han nu också vill låta denna insikt få en sådan avgörande betydelse för sitt personliga liv, att han blir en kristen, är grundat i en rent personlig frihetsakt. Det är emellertid lätt att inse, att den frihet i ställningstagandet, som på denna väg kan upprätthållas, är rent illusorisk. Dualismen mellan teoretiskt och praktiskt ställningstagande är nämligen att betrakta som ett uttryck för personlig ouppriktighet eller svaghet och kan såsom sådan ej tjäna som grundval för någon verklig frihet. Om kristen-



domens sanning kan vetenskapligt bevisas, och om man med detta bevis vänder sig till en uppriktig människa, som ej vill veta av kompromisser, så finnes det för henne icke längre någon frihet i detta stycke, sedan hon väl teoretiskt blivit övertygad. Men då har man icke heller rätt att tala om fri avgörelse, såsom detta är oskiljaktigt från det religiösa medvetandet. Vill man åter fasthålla vid det religiösa medvetandets krav, så måste man konsekvent avstå från varje tanke på vetenskapligt bevis för kristendomens sanning.

I samma riktning pekar det förhållandet, att alla dylika bevis visa sig föga verkningskraftiga. Ännu torde ingen anhängare av någon bland de övriga stora världsreligionerna genom vetenskaplig jämförelse hava blivit övertygad om kristendomens överlägsenhet. Ingen kan hindra den kristne forskaren att i kristendomen se religionens högsta värde förverkligat; men vetenskapligt sett är t. ex. buddhisten i lika rätt, om han påstår, att värdejämförelsen ådagalägger buddhismens överlägsenhet. Ingen kan här övertyga den andre, och detta sammanhänger därmed, att frågan helt och hållet faller utanför vetenskapens kompetens. Liksom de religiösa värdena skapas och frambringas oberoende av vetenskapen, så sker ock ställningstagandet till dessa värden på av vetenskapen oavhängigt sätt<sup>1</sup>. Vill man klargöra för sig, vilka faktorer som härvid huvudsakligen spela in, så kan man ej undgå att taga hänsyn till betydelsen av de olika religionsidealerna. Religionerna kunna nämligen icke jämföras med varandra med hänsyn till deras värde, utan att man till sitt förfogande har en gemensam värdemåttstock, med vilken de kunna mätas. Denna värdemåttstock kan åter icke vara något annat än den värderandes religionsideal, och då idealen icke kunna vetenskapligt demonstreras, utan eventuellt kunde vara så många olika, som de värderande själva, så inses härav omöjligheten att på denna väg komma till faststående värderingar, enär en gemensam måttstock ej står att finna. När man åter, för att undgå denna svårighet, gjort gällande, att det är religionens allmänna begrepp, som måste tagas till värderingsmåttstock, så har man här tydligen gjort sig skyldig till en förväxling mellan religionens allmänbegrepp och dess idealbegrepp, i det man tillskriver det

---

<sup>1</sup> Jfr min skrift »Det religionsfilosofiska grundproblemet» 1921, sid. 51.



förre en funktion, som kan hava någon mening blott med avseende på det senare. Religionens allmänbegrepp är nämligen i likhet med varje annat allmänbegrepp principiellt värdeindifferent. Det blir alltså därvid, att man vid jämförelse av de olika religionernas värde fäller sitt omdöme efter det religionsideal, man hyllar, och detta i sin ordning är väsentligen betingat genom den religiösa ståndpunkt, man intager. Det ligger i sakens natur, att den kristnes religionsideal måste vara ett annat än buddhistens, och likaså, att man icke kan uppställa ett religionsideal, som rent objektivt skipar rättvisa mellan de olika religionerna. För att inse omöjligheten härav, behövde man blott fråga sig, huru ett religionsideal skulle kunna formuleras, som t. ex. avväger mellan det eviga livet hos den kristne och buddhistens Nirvana. Det är ju tydligt, att det här är fråga om tvenne typer, som ömsesidigt upphäva varandra, och att den som låter den ena få inflytande vid bildandet av religionsidealet, på denna punkt måste utesluta den andra därifrån. Varje försök att med vetenskapliga medel legitimera, att de eller de momenten böra upptagas i religionsidealet med uteslutande av andra, är dömt att misslyckas. Så har man väl stundom velat hävda kristendomens överlägsenhet över buddhismen genom att framhålla den förras livsbejakande, den senares livsförnekande, den förras personlighetsskapande, den senares personlighetsupplösande tendens o. s. v. Men vem har givit oss rätt att utgiva vårt personliga ställningstagande i denna motsats för det enda vetenskapligt berättigade. Det ligger ej i sakens natur, att religionens ideal är att bejaka livet och »personligheten». Enligt buddhismens uppfattning är livet och personligheten det onda, och dess religionsideal realiserar följaktligen blott av den religion, som genom förnekande och upplösande därav befriar oss från det ondas herravälde. Vi må vara så övertygade som helst om giltigheten av vårt kristna religionsideal — med vetenskapliga argument kunna vi ej styrka det. Det enda vi kunna säga är: detta är vårt ideal; och om annorlunda beskaffade åskådningar: detta är *icke* vårt ideal, och kan icke bliva det. Med denna begränsning får framhävandet av de olika typernas egendomligheter sin stora betydelse. Det blir därigenom klart, på vilka moment det kommer an vid vårt bedömande. *Vi få blott icke utgiva dessa såsom resultatet av en rent objektiv, vetenskaplig undersökning, utan helt uppriktigt låta dem gälla för vad de*



*äro, uttryck för vår personliga övertygelse, för den övertygelse, som är så sammanvuxen med vår varelse, att vi skulle bliva oss själva otrogna, om vi skulle uppgiva den.*

Den här angivna grundsatsen måste tillämpas radikalt och utan inskränkning, så att man icke söker fasthålla vid att ett enda moment i religionsidealet vilar på vetenskapens avgörande. För att rätt tillspetsa denna sats och klargöra dess konsekvenser kunna vi tillämpa den på den åskådning, som eljest ligger till grund för de flesta moderna religionshistoriska framställningar. För den moderna, evolutionistiskt riktade religionshistorien står det i allmänhet som ett axiom, att religionens ideal är den etiska monoteismen. Det schema, vari dessa framställningar röra sig, blir följaktligen, att de söka visa, huru religionen så småningom utvecklats sig från mot monoteismen, och huru den tillika blivit alltmera eticerad. Med tillämpning av vår grundsats kunna vi här uppställa det paradoxalt klingande påståendet: icke ens detta, att den monoteistiska och sedliga karaktären upptagas såsom väsentliga moment i religionsidealet, kan anses såsom vetenskapligt legitimerat eller vetenskapligt oundgängligt. Utvecklingen från mot monoteismen, åtminstone såsom den ofta skildras, gör mer intryck av en världsåskådningsmässig utveckling under det att de religiösa motiven kvarstå ganska oförändrade. För övrigt kan det mana dem, som anse det monoteistiska religionsidealet såsom vetenskapligt fastställt, till försiktighet, när en av vår tids främsta religionspsykologer trott sig kunna konstatera, att en pluralistisk-polyteistisk religionsuppfattning mest motsvarar den religiösa erfarenhetens krav<sup>1</sup>. Och huru självklart det än från vår ståndpunkt måste synas, att religionens sedliga karaktär är avgörande för dess värde, så får det dock ej förbises, att denna värdemåttstock icke är specifikt religiös och att alltså vid denna betraktelse religionens autonoma karaktär ej kommer till uttryck. Liksom religionen i det förra fallet, med avseende på monoteismen, bedömes heteronomt efter dess förhållande till kunskapen och världsåskådningen, så bedömes den här heteronomt efter dess förhållande till sedligheten. — Naturligtvis få dessa antydningar ej uppfattas såsom ett underkännande av den monoteistiska och etiska synpunkten såsom väsentliga moment i religionsidealet. På detta

---

<sup>1</sup> W. JAMES: Den religiösa erfarenheten; övers. 1906, sid. 480 f.



sätt skulle blott framhävas, att icke ens det som för oss ter sig så självklart, som att monoteismen representerar ett högre värde i jämförelse med polyteismen, eller att den etiska religionen står högre än den rent naturartade, får betraktas som ett objektivt-vetenskapligt resultat, utan måste återföras på det rent personliga ställningstagandet.

Vi hava varit nödsakade att så utförligt uppehålla oss vid denna punkt, emedan en missuppfattning här från början omöjliggör förståendet av Schleiermachers Glaubenslehre med hänsyn till dess vetenskapliga karaktär. Sedan det numera står fast, icke blott att det enligt Schleiermacher är meningslöst att vilja lämna ett vetenskapligt bevis för att kristendomen står högst bland religionerna, utan även att detta överhuvud ej kan vara en vetenskaplig uppgift, så förlorar varje anmärkning på ovetenskaplighet, som riktar mot Schleiermachers Glaubenslehre därför att den ej giver något bevis för kristendomens sanning, sin rätt. Det är tvärt om ett bevis på dess kritiska skärpa, att den avstår från en dylik omöjlig uppgift. Men härmed har den motsats mellan en vetenskaplig och en kyrklig teologi hos Schleiermacher, från vilken Troeltsch och Süskind utgå, visat sig ohållbar. Med klar insikt om den vetenskapliga ogenomförbarheten av ett religionshistoriskt bevis för kristendomens sanning, avstår han från varje dylikt begrundande av dogmatiken. »Wie könnte mir aber wohl eingefallen sein, in der Einleitung eine solche Begründung geben zu wollen!»<sup>1</sup>. Men därför låter han icke, såsom Süskind genast antager, dogmatiken sakna varje slags begrundande. Fastmer har han, såsom den följande utredningen kommer att visa, i inledningen sökt giva en »transcendental» begrundning av dogmatiken, d. v. s. en begrundning, som tager sin utgångspunkt i uppvisandet av den religiösa erfarenhetens nödvändighet och oundgänglighet. På denna pekar han, då han omedelbart efter det anförda stället fortsätter: »Ausgenommen, was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer anderen Religionsgemeinschaft gewesen wäre, das Zurückgehen auf die in dem Selbstbewusstsein liegende Notwendigkeit, sich zu äussern, und auf einen Gesamtwillen, der eine Gemeinschaft dieser Äusserung hervorbringt».

Men förhåller det sig på detta sätt, så kunna vi redan på

---

<sup>1</sup> Schleiermachers Sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 638.



förhand antaga, att det icke är ett riktigt återgivande av Schleiermachers mening, när Troeltsch och Süsskind göra gällande, att Schleiermacher med sin Glaubenslehre endast velat giva en icke-vetenskaplig, icke-systematisk, en egentligen den praktiska teologien tillhörande konstlära, och att hans bemödande blott gått ut på att framställa en kyrkligt brukbar, praktiskt förmedlande populär dogmatik, som skall tjäna den kyrkliga förkunnelsen och undervisningen, men däremot ej ett vetenskapligt intresse. Vad Schleiermacher lyckats giva i sin Glaubenslehre är ett mera invecklat spörsmål; vad han velat giva, att han åsyftat en verkligt vetenskaplig framställning, ligger i öppen dag. Själv yttrar han sig därom på följande sätt: »Diejenigen Behandlungsweisen der christlichen Lehre, welche unter dem Namen praktische Dogmatik oder populäre Dogmatik seit längerer Zeit aufgekommen sind (scheinen freilich die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Gestaltung nicht anzuerkennen), weisen allerdings teils die dialektische Sprache teils die systematische Anordnung zurück; allein sie liegen auch ausser dem Kreise, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie sind teils Mitteldinge zwischen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, teils schon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wohl grossenteils die Absicht, die Resultate dogmatischer Entwicklungen auch denen in einem gewissen Zusammenhange mitzuteilen, die einem wissenschaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Absicht selbst ziemlich willkürlich ist (indem man sich damit von dem wissenschaftlichen Gebiete entfernte), so scheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu sein, als dass ein wahrer Nutzen erzielt wäre. Die letzteren werden vollkommen ersetzt werden, wenn in der praktischen Theologie die nötigen allgemeinen Vorschriften auch über den Stoff der religiösen Mitteilungen wie über die Form beigebracht würden»<sup>1</sup>. Likaledes förklarar han i »zweites Sendschreiben an Lücke»: »Sie wissen, dass ich nicht viel halte von einer sogenannten praktischen Dogmatik. Ebensowenig möchte ich raten, unseren dogmatischen Vorlesungen selbst eine ganz andere Richtung zu geben und mit der Auseinandersetzung der Glaubenslehren den asketischen Gebrauch derselben zu verbinden, oder gar sie

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 28, Zusatz; det inom parantes anförda är hämtat ur parallellstället i första upplagan, Gl.<sup>1</sup> § 31, Zusatz.



zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf diesem Zeitraum des akademischen Studiums unserer Theologen der rein wissenschaftliche Gehalt nicht verkümmert werden»<sup>1</sup>.

Huru man med detta för ögonen kunnat beteckna Schleiermacher såsom förespråkare för en praktiskt förmedlande, icke-vetenskaplig dogmatik, förblir en gåta. Nära nog alla de i begreppet om en praktiskt förmedlande dogmatik förenade intentionerna motsägas ju här med en tydlighet, som icke gärna kan överbjudas. Själva namnet praktisk dogmatik tillbakavisas, och Schleiermacher vägrar att erkänna det som därmed betecknas såsom verklig dogmatik. I motsats till dogmatikens påstådda icke-vetenskaplighet hävdas »nödvändigheten av vetenskaplig gestaltning»; i motsats till påståendet att den är icke-systematisk hävdas nödvändigheten av »systematisk anordning». Till och med det dialektiska språket inom dogmatiken tages i försvar emot dess vedersakare. Just att den praktiska dogmatiken vill vara »förmedlande», ett »mellanting» mellan vetenskapen å ena sidan och praktisk förkunnelse och undervisning å den andra, blir enligt Schleiermacher till dess dom. Redan det godtyckliga i företaget att vilja förmedla vetenskapens resultat åt dem, som ej kunna tillägna sig dem såsom vetenskapligt begrundade insikter, visar dess oduglighet. Och huru angelägen Schleiermacher är om dogmatikens vetenskaplighet, kommer till klart uttryck, då han gör gällande, att man genom att avlägsna sig från det vetenskapliga området blott åstadkommer förvirring och befordrar ytlighet.

Men därför är det också omöjligt att med Süsskind inordna Schleiermachers Glaubenslehre inom den praktiska teologien. Väl kan Schleiermacher själv sägas hava givit anledning till denna missuppfattning därigenom att han å ena sidan undvikit beteckningen systematisk teologi för dogmatiken och å andra sidan inordnat den inom den historiska teologien. Båda delarna hänga nära samman med varandra och äro blott olika uttryck för samma bemödande. Undersöka vi nämligen, av vad anledning Schleiermacher undviker beteckningen »systematisk teologi», så visar det sig, att detta alls icke har sin grund däri, att dogmatiken ej enligt honom skulle vara en systematisk disciplin. Fastmer fordrar han själv ofta och med eftertryck för dogmatiken den »strängast möj-

<sup>1</sup> Schleiermachers Sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 638.



liga vetenskapliga gestaltning»<sup>1</sup>. För dogmatiken är »ausser der dialektisch gebildeten Sprache auch eine möglichst strenge systematische Anordnung unerlässlich»<sup>2</sup>. »Fähig aber ist die Dogmatik einer systematischen Anordnung, sofern sie ein in sich abgeschlossenes Ganze»<sup>3</sup>, d. v. s. försåvitt dess föremål, den kristna tron i protestantisk utgestaltning bildar ett i sig avslutat helt<sup>4</sup>. När Schleiermacher detta oaktat ej vill använda beteckningen systematisk teologi för dogmatiken, så har detta fastmer sin grund i hans fruktan, att dogmatikens positiva karaktär och bundenhet vid kristendomen så kunde råka i glömska, så att den i stället komme att behandlas såsom en filosofisk disciplin, vars enskilda satser härledas ur en högsta grundsats. »Die (systematische) dogmatische Anordnung kann keine Ähnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsatz aufstellen, der aus sich selbst entwickelt werden kann; sondern statt des Grundgesetzes hat sie nur die innere Grundtatsache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postuliert»<sup>5</sup>. »Die Bezeichnung systematische Theologie, deren man sich für diesen Zweig immer noch häufig bedient, und welche mit Recht vorzüglich hervorhebt, dass die Lehre nicht soll als ein Aggregat von einzelnen Satzungen vorgetragen werden, sondern der Zusammenhang ins Licht gesetzt, verbirgt doch auf der anderen Seite zum Nachteil der Sache den historischen Charakter der Disziplin»<sup>6</sup>. När Schleiermacher betecknar dogmatiken såsom en historisk disciplin, så innebär detta följaktligen icke något avprutande på dess systematiska och vetenskapliga karaktär. Överhuvud är man ej från Schleiermachers ståndpunkt berättigad att häri inlägga något mer än det, som redan innehålles i att dogmatiken är en teologisk och alltså positiv, d. v. s. kring kristendomens historiska faktum kretsande disciplin, liksom ock den historiska teologien kan betecknas som »der eigentliche Körper des theologischen Studiums», som i sig på visst sätt upptager alla teologiens delar, även den praktiska och filosofiska teologien<sup>7</sup>. När begreppet »historisk teologi» fattas så vagt, kan

<sup>1</sup> Gl.<sup>1</sup> § 31: 2.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup> § 28: 2.

<sup>3</sup> Gl.<sup>1</sup> § 31: 2.

<sup>4</sup> Gl.<sup>2</sup> § 28: 2.

<sup>5</sup> Gl.<sup>2</sup> § 28: 2, jfr Gl.<sup>1</sup> § 31: 3.

<sup>6</sup> K. D.<sup>2</sup> § 97 Anm.

<sup>7</sup> K. D.<sup>2</sup> § 28 och Anm.



det ej gälla som negativ instans mot dogmatikens vetenskapliga och strängt systematiska art. Dock kan det ej förnekas, att försöket att infoga dogmatiken i den historiska teologien nästan oundvikligen måste föra till missförstånd, och att den fördel, som Schleiermacher ville uppnå genom att utbyta beteckningen systematisk teologi mot beteckningen historisk teologi, vida uppväges av de nackdelar, som denna förändring medför.

Om Schleiermacher alltså ställer sig avvisande mot varje försök att göra dogmatiken till en praktiskt förmedlande eller populär dogmatik, så kan han däremot såsom dogmatik erkänna lärobyggnader av ganska olika karaktär. Han skiljer mellan trenne olika grundtyper: 1. den *skriftmässiga dogmatiken*, som låter alla andra hänsyn träda tillbaka för förbindelsen med Skriften, och som därigenom mer eller mindre kommer att närma sig den bibliska teologien; 2. den *symboliska dogmatiken*, som förnämligast anknyter vid den evangeliska bekännelsen och nöjer sig med att ur denna härleda sina satser; 3. den *vetenskapliga dogmatiken*, »in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Consequenz der Anordnung, den Parallelismus der Glieder und die Zusammengehörigkeit der einzelnen Sätze ins Licht gestellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von selbst zurücktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders sein, als die in protestantischem Geist aufgefassten Grundtatsachen des frommen Selbstbewusstseins. Denn wären dieses Speculationen: so könnte das Lehrgebäude zwar sehr wissenschaftlich sein, aber es wäre keine christliche Glaubenslehre»<sup>1</sup>. Även om det enligt Schleiermacher är idealet, att dessa trenne typer i det dogmatiska utförandet hålla varandra i jämvikt, så är det dock intet tvivel underkastat, till vilken av dem hans Glaubenslehre närmast måste hänföras. *Definitionen på den vetenskapliga dogmatiken är tillika i huvudsak beskrivningen på den metod och de strävanden, som taga sig uttryck i Der christliche Glaube*. Från en central punkt, nämligen från det allmänna religionsbegreppet eller den absoluta avhängighetskänslan, fattad i kristlig och protestantisk anda, söker Schleiermacher härleda hela dogmatikens innehåll. Denna skall överhuvud icke vara något annat än det systematiska explicerandet

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 27: 4.



av vad som ligger i det kristligt bestämda fromma självmedvetandet». Inledningen till Glaubenslehre har att vetenskapligt legitimera utgångspunkten, det allmänna religionsbegreppet, den absoluta avhängighetskänslan, men den har tillika att tillse, att denna utgångspunkt icke blott är en spekulatio, utan kommer i betraktande i dess kristliga bestämning, varigenom dogmatiken först blir en kristen troslära.

Det kan nu icke längre råda något tvivel om, att Schleiermacher i sin Glaubenslehre velat giva en i strängaste mening vetenskaplig dogmatik. Vår nästa uppgift blir att undersöka, på vilken väg och med vilka medel han sökt realisera denna avsikt.

### III.

#### **Schleiermachers vetenskapsideal i dess betydelse för dogmatikens grundläggning.**

Då det enligt den föregående utredningen uppenbarligen varit Schleiermachers avsikt att i sin Glaubenslehre giva en strängt vetenskaplig dogmatik, kunde man med skäl vänta, att en särskild avdelning i hans arbete skulle ägnas åt dogmatikens vetenskapliga grundläggning. Låt vara, att han i ett avseende har rätt i sitt yttrande: »für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begründung; denn alles in derselben lässt sich nur dadurch begründen, dass es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewusstseins dargestellt wird»<sup>1</sup>, så måste dock berättigandet av att dogmatiken tager sin utgångspunkt i det kristna självmedvetandet på något sätt vetenskapligt legitimeras, och endast detta kan i egentlig mening kallas dogmatikens begrundande. Sådan som Glaubenslehre föreligger synes den emellertid icke motsvara denna förväntan. Från inledningen, som enligt Schleiermacher »icke har något annat ändamål» än att fastställa dogmatikens begrepp och metod<sup>2</sup>, begiver han sig genast in medias res till den direkt dogmatiska utredningen.

Emellertid förhåller det sig blott skenbart så; i verkligheten innehåller Schleiermachers Glaubenslehre en alldeles bestämd av-

---

<sup>1</sup> Schleiermachers Sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 638.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup> § 1.



delning, som är ägnad åt dogmatikens vetenskapliga begrundande, och denna avdelning är ingenting annat än just den 172 sidor starka inledningen. Såväl dess omfattning som de i densamma behandlade stoffmassorna motsäga tanken, att den blott hade att bestämma dogmatikens begrepp och metod. Trots Schleiermachers blygsamma påstående måste vi alltså hävda, att inledningen till Glaubenslehre har ett långt viktigare och mera omfattande ändamål, nämligen att lägga den vetenskapliga grundval, på vilken dogmatiken som vetenskap skall byggas.

Innehållsligt sett upptages inledningen huvudsakligen av frågor, som egentligen falla utanför dogmatikens område. I andra upplagan, som bjuder oss inledningen i överarbetad och mera överskådlig form, ger Schleiermacher uttryck åt detta förhållande genom att beteckna inledningen såsom sammansatt av »lånesatser» ur andra vetenskaper. Så fogas här till varandra »lånesatser ur etiken» (§ 3—6), »lånesatser ur religionsfilosofien» (§ 7—10) och »lånesatser ur apologetiken» (§ 11—14). Det storartade tankearbete, som finnes nedlagt i dessa paragrafer, för oss långt utöver gränserna för en inledning. Om vi betänka, att dessa paragrafer, som betecknas som lånesatser, dock ej kunna helt enkelt övertagas ur andra redan färdiga vetenskaper, utan att Schleiermacher, emedan de av honom postulerade vetenskaperna, etiken, religionsfilosofien och apologetiken, ej ännu voro givna, innan han kan gå till sin dogmatiska uppgift själv måste producera dessa vetenskaper, så är det klart, att han icke underkastat sig all denna möda eller uppehållit sig så länge i förgården till dogmatiken blott för att vinna en enkel begreppsbestämning av dogmatiken. Gällde det blott att fastställa dogmatikens begrepp och uppgift, så hade detta kunnat ske med vida enklare medel. För detta ändamål hade det varit tillräckligt att påvisa, att den såsom teologisk disciplin har att skaffa med kristendomens historiska faktum, och att dess specifika uppgift är att framställa den kristna trons innehåll. Den enda tillfredsställande förklaringen till inledningens egendomliga gestalt är den, att Schleiermacher endast på detta sätt menade sig kunna göra dogmatiken till en verklig vetenskap, eller med andra ord, att han kände behov att först lägga en fast grundval, i vilken dogmatiken vetenskapligt sett kunde förankras.

För att förstå innebörden häri är det nödvändigt, att vi kasta en blick på Schleiermachers vetenskapsideal. Liksom hos



romantiken i allmänhet bar vetenskapsbegreppet hos Schleiermacher platoniserande prägel. Alla vetenskaper bilda tillsammans ett hierarkiskt system, där samtliga leder ömsesidigt förutsätta och betinga varandra. Att vilja behandla en vetenskap alldeles oberoende av och isolerad från övriga vetenskaper är därför ett fruktlöst företag. Antingen måste man äga den i dess sammanhang med övriga vetenskaper, eller också äger man den alls icke, åtminstone icke såsom vetenskap. Så är det menat, när Schleiermacher säger, »dass man nicht eher etwas weiss, bis man alles weiss»<sup>1</sup>. För att förstå vetenskaperna i deras sammanhang måste man begynna uppifrån, med den översta vetenskapen, dialektiken, emedan denna såsom »Organon des Wissens» innehåller de sista principerna för allt vetande, och därmed också de principer, som måste ligga till grund för varje enskild vetenskap<sup>2</sup>.

Tillämpas nu denna grundsats på dogmatiken, så följer därav, att den ej får eller kan framställas isolerad, utan måste inordnas i vetenskapernas system. »Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muss sich auf eine höhere, und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles einzelne ausgehen muss»<sup>3</sup>. Därför begynner icke heller dogmatiken »rein für sich», utan begynner med en inledning, vars uppgift just är att sätta dogmatiken i förhållande till ett högre, och i sista hand till ett högsta vetande. Börja vi alltså enligt Schleiermachers anvisning uppifrån, med den översta vetenskapen, dialektiken, som innehåller de för alla vetenskaper gemensamma principerna, för att härifrån steg för steg sänka oss ned till den här ifrågavarande vetenskapen, dogmatiken, så erhålla vi följande serie:

dialektiken  
etiken  
religionsfilosofien  
apologetiken  
dogmatiken.

De tre mellanliggande vetenskaperna, etiken, religionsfilosofien och apologetiken äro alltså genom lånesatser representerade

---

<sup>1</sup> Schleiermachers Dialektik, sid. 442.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 22.

<sup>3</sup> Ethik, sid. 517.



i inledningen till Glaubenslehre huvudsakligen för att sätta denna i relation till det »högsta vetandet», till dialektiken.

Här möter emellertid genast en svårighet. Ovan har påvisats, hurusom den vetenskapliga legitimeringen av en disciplin kan ske på tvenne vägar, antingen därigenom, att den uppvisas såsom en nödvändig beståndsdel av den vetenskapliga organisationen, eller därigenom, att den uppvisas gälla ett föremål, som på grund av sin betydelse är värt att göras till föremål för en egen, självständig vetenskap, samt att teologien måste legitimeras på den senare vägen. Följer då icke härav, att dogmatiken såsom teologisk disciplin icke blott är fritagen från att legitimeras på den förra vägen, utan att det överhuvud är oberättigat att söka begrundning för dess vetenskapliga karaktär i dess sammanhang med andra, högre vetenskaper? Blir icke dogmatiken genom att i sista hand sättas i förhållande till dialektiken förvandlad till en gren av filosofien? Sättes icke härigenom dess positiva karaktär i fara? Härvid måste emellertid observeras, att dogmatiken visserligen här sättes i relation till »det högsta vetandet», men att denna relation är av helt annan art än den, som består mellan det högsta vetandet och de vetenskaper, som från detta hämta sin legitimering. Dessa senare kunna helt enkelt avledas från det högsta vetandet med logisk nödvändighet. Om det icke gäves ett sådant positivt faktum som den kristna tron, och om man alltså blott hade att taga hänsyn till vad som omedelbart kan härledas ur det högsta vetandet, så funnes det ingen anledning att uppställa någon dogmatik. Men när nödvändigheten av en dylik vetenskap på annan väg står fast — genom relationen till ett positivt vetenskapsföremål — så innebär det icke någon motsägelse, att dogmatiken kan fullgöra sin vetenskapliga uppgift endast genom att bevara sammanhanget med övriga vetenskaper. *En* sak är att härleda en vetenskap ur en annan högre; här är det fråga om en slags emanation: den underordnade vetenskapen hämtar sitt existensberättigande från att den härflyter ur den högre; *en annan* sak är, att en vetenskap, vars existensberättigande på helt annan väg står fast, för sitt vetenskapliga genomförande måste anknytas till närgränsande vetenskaper. Endast det senare förhållandet äger rum med avseende på dogmatiken. Men då falla också alla invändningar mot dess anknytande vid andra vetenskaper, försåvitt dessa anmärkningar gå ut på att den



därigenom skulle förlora sin positiva karaktär och blott bliva en gren av filosofien.

För övrigt visar sig denna anknytning oundgänglig just om man inriktar sig på att legitimera dogmatiken enligt det senare alternativet. Om nämligen relationen till den kristna trons positiva faktum skall få gälla som tillräcklig legitimering, så måste det påvisas, att detta faktum är av den betydelse, att det rättfärdigar uppställandet av en självständig vetenskap däröver. Men detta påvisande kan ej ske i dogmatiken själv, emedan denna redan förutsätter det. Är det nu genom sakens natur uteslutet, att man kan lämna ett vetenskapligt bindande bevis för kristendomens sanning, så återstår ingen annan utväg än den, som Schleiermacher i inledningen till Glaubenslehre anlitar, nämligen att genom lånesatser ur etiken uppvisa religionens transcendentala nödvändighet, genom lånesatser ur religionsfilosofien uppvisa nödvändigheten av det allmänna religiösa värdets historiska realisering, samt slutligen genom lånesatser ur apologetiken påvisa, att kristendomen utgör en individuell historisk realisering av religionen och fastställa dess väsen i förhållande till andra religioner.

När Schleiermacher framställer dessa undersökningar under rubrikerna: lånesatser ur etiken, religionsfilosofien och apologetiken, så begagnar han sig av en terminologi, som verkar främmande. Om dessa beteckningar ej skola föra tankarna på villospår, är det nödvändigt att erinra om, att de hos Schleiermacher hava en helt annan betydelse än den nu gängse. Vill man med en sammanfattande formel angiva, vad man nu i allmänhet menar med etik, så kunde detta ske sålunda, att *etiken* är betraktelsen över den mänskliga viljan och det mänskliga handlandet under sedlighetsvärdets synpunkt. För Schleiermacher åter är den vida allmännare vetenskapen om »den mänskliga andens verksamheter» överhuvud<sup>1</sup>. Och då den mänskliga andens verksamheter överhuvud realiseras i historien, så att historien egentligen icke är något annat än detta realiserande, så är etiken »vetenskapen om historiens principer»<sup>2</sup>. Vad detta innebär, blir ganska tydligt, då förhållandet mellan etiken och historien bestämmes sålunda, att etiken är historiens formelbok och historien etikens bilderbok och illustrationsmaterial. Etiken framställer principerna för andens eller för-

<sup>1</sup> K. D.<sup>2</sup> § 21.

<sup>2</sup> K. D.<sup>1</sup> sid. 9, § 37; sid. 12, § 6.



nuftets verksamhet på naturen och blir därigenom en parallel till naturvetenskapen, vilken rör sig från motsatt utgångspunkt och i motsatt riktning. Etiken är alltså »die der Naturwissenschaft gleichlaufende speculative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit»<sup>1</sup>. Vad *religionsfilosofien* beträffar, så gå meningarna om densamma ännu alltjämt mycket isär. Här stå bredvid varandra en metafysiskt och en kritiskt riktad religionsfilosofi. Dock börjar det alltmera klarna, att religionsfilosofien icke längre kan upprätthållas annat än i närmaste förbindelse med den kritiska filosofien, och att dess uppgift på denna grundval icke kan bliva någon annan än att behandla frågan om den religiösa erfarenheten överhuvud med hänsyn till dess giltighet<sup>2</sup>. Schleiermacher fattar saken annorlunda. Visserligen är också för honom den religiösa erfarenhetens giltighet det grundläggande problemet vid religionens filosofiska behandling. Men då religionen här betraktas under den synpunkten, att den utgör en av »den mänskliga andens verksamheter», så kommer det religiösa giltighetsproblemet, detta den moderna religionsfilosofiens grundproblem, i stället enligt Schleiermacher att falla inom etikens område. För religionsfilosofien återstår därför blott att visa, huru det i etiken vunna religionsbegreppet måste differentiera sig i de olika historiskt givna religionerna<sup>3</sup>. »Alles in der Ethik Construierte enthält die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Erscheinungen. Ausser dem empirischen Auffassen der letzteren entsteht noch das Bedürfnis einer nähern Verbindung des Empirischen mit der speculativen Darstellung, nämlich zu beurteilen, wie sich die einzelnen Erscheinungen als Darstellungen der Idee sowohl dem Grade als der eigentümlichen Beschränktheit nach verhalten. Dies ist das Wesen der Kritik, und es gibt daher einen Cyclus kritischer Disziplinen, welche sich an die Ethik anschliessen»<sup>4</sup>. En av dessa kritiska discipliner är religionsfilosofien. Den är »eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 2, Zusatz 2.

<sup>2</sup> Jfr min skrift »Det religionsfilosofiska grundproblemet» 1921 samt »Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung» 1922, 1. Kapitel: »Was heisst Religionsphilosophie?»

<sup>3</sup> K. D.<sup>2</sup> § 23.

<sup>4</sup> Ethik, sid. 252.



Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind»<sup>1</sup>. *Apologetiken* slutligen betyder hos Schleiermacher icke en disciplin, vars uppgift är att uppträda till kristendomens försvar och hävda den kristna världsåskådningen i motsats mot utomkristna åskådningar<sup>2</sup>, utan den är helt enkelt vetenskapen om kristendomens egenartade väsen, varigenom den skiljer sig från andra historiska religioner<sup>3</sup>.

Om en vetenskap ej sättes i förhållande till det högsta vetandet, så »ist die Bestimmung des Gegenstandes der Wissenschaft willkürlich, und die ganze Darstellung sinkt in das Gebiet der Meinung zurück»<sup>4</sup>. Med utgångspunkt från sitt vetenskapsideal måste Schleiermacher därför fordra, att trenne undersökningar förutskickas dogmatiken, vilka tillsammans bilda dess vetenskapliga grundval: 1. Religionen måste först legitimeras såsom en nödvändig och allmängiltig erfarenhetsform, såsom en oundgänglig och integrerande del av andelivet; föreställningen, att den är något blott subjektivt och tillfälligt, något, som sammanhänger med något visst kulturstadium eller beror på vissa yttre omständigheter, så att den uppstår och försvinner med dessa, alltså den positivistiska religionsuppfattningen, måste vederläggas. Denna undersökning måste vara av rent filosofisk, närmare bestämt av rent transcendental art. 2. Det måste vidare påvisas, under vilka betingelser denna nödvändiga och oundgängliga religiösa erfarenhet är förverkligad, att den aldrig är förhanden såsom allmän religiös förnuftssanning, utan blott i historisk-positiv-individualiserad gestaltning. Denna undersökning har alltså att gå utöver den rent filosofisk-begreppsliga betraktelsen och taga hänsyn till de historiskt givna religionernas faktiska beskaffenhet. Den måste taga sin utgångspunkt i det av den transcendentala undersökningen uppvisade religiösa grundvärdet och ådagalägga möjligheten och nödvändigheten av dess individualisering i de olika religionerna. 3. Det måste slutligen uppvisas, vilken plats som tillkommer kristendomen inom denna individuella mångfald av möjliga religionsformer. För detta ändamål måste det klarläggas, dels vad kristendomen har gemensamt med andra trossätt och till följd

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 2, Zusatz.

<sup>2</sup> K. D.<sup>2</sup> §§ 66, 68.

<sup>3</sup> K. D.<sup>2</sup> § 44.

<sup>4</sup> Ethik, sid. 521.



varav den tillsammans med dessa kan subsumeras under det allmänna religionsbegreppet, dels ock, vad det är som skiljer den från dessa. På denna väg vinnes bestämningen av kristendomens egendomliga väsen.

*Om allt detta står fast, att religionen är en nödvändig och oundgänglig andlig livsform, som ingen av oss kan eller har rätt att undandraga sig, men att den ej kan existera annat än i positivt-historisk gestalt, samt att kristendomen är en sådan realisering av det religiösa värdet, den enda realisering, som på allvar kan komma i fråga för oss, så är därmed den vetenskapliga grunden lagd för dogmatiken. Med utgångspunkt härifrån inses omedelbart nödvändigheten av en dogmatisk vetenskap. Med bestämmandet av kristendomens väsen är den fasta punkten uppnådd, vid vilken det dogmatiska systemet kan anknytas. När vi känna kristendomens eller den kristna tros väsen, så blir det dogmatikens uppgift att helt enkelt systematiskt explicera vad som ligger däri. Härav följer, att det dogmatiska systemet icke egentligen bringar några principiellt nya insikter utöver vad som redan in nuce är förhanden i bestämningen av kristendomens väsen. Det vill blott visa oss, huru alla kristna trosutsagor hava sin gemensamma rot i kristendomens väsen och huru de därför ingalunda bära godtycklig prägel, utan stå i ett nödvändigt, inre och organiskt sammanhang med varandra. Den i systematiskt hänseende avgörande punkten i Schleiermachers Glaubenslehre är bestämningen av kristendomens väsen. Till denna punkt konvergerar allt det föregående, från denna punkt divergerar allt det följande. Att fast förankra denna punkt i det mänskliga andelivet är uppgiften för de tre undersökningar, som äro förenade i inledningen; att utveckla denna centralpunkts innebörd i olika riktningar är uppgiften för den därpå följande Glaubenslehre.*

Vilken eminent betydelse denna metod har för dogmatikens vetenskapliga gestaltning, är lätt att inse, om man jämför den med de förut gängse metoderna i den protestantiska dogmatiken. När Melancton, Hutter eller Gerhard utvecklar dogmatiken efter den s. k. lokalmetoden, d. v. s. när de låta de enskilda trossatserna eller loci följa på varandra, utan att det på något sätt kommer till uttryck, i vilket inre sammanhang de stå med varandra, så skymmes det undan, att den kristna tron är något enhetligt, att den icke är en godtycklig anhopning av meningar,



utan att de olika trosutsagorna stå i ett nödvändigt sammanhang och blott äro skilda uttryck för en och samma trosupplevelsens process. Det är denna den kristna trons egen organiska karaktär som gör, att en vetenskaplig framställning av den kristna tron ej kan ske annat än i systematisk form. En framställning, som behandlar varje enskild trossats för sig såsom ett avslutat konstverk, må vara än så korrekt och grundlig, så blir den dock aldrig någon vetenskapligt dogmatisk prestation. För att klart antyda, varpå det egentligen kommer an, kunna vi säga, att dogmatikens uppgift mindre är att i detalj framställa den kristna trosåskådningen än att uppvisa dess lagmässiga sammanhang. Det detaljerade utarbetandet kan endast då vara befordrande för den dogmatiska framställningen, om man med hänvisning till trons centrala faktum kan bestyrka, att den på varje enskild punkt till följd av sitt väsen måste taga sig just detta uttryck.

Det är uppenbart, att denna systematiska uppgift icke kan komma till sin rätt vid användande av lokalmetoden. Denna gynnar fastmer föreställningen, att den kristna tron består av en summa sidoordnade, med varandra jämbördiga trossatser, av vilka ingen är centralare än den andra. Det beror därför icke blott på en tillfällighet, att man under den lutherska ortodoxiens andra period sökte utbyta lokalmetoden mot den mer systematiskt riktade »analytiska metoden». Man har missförstått denna utveckling, när man trott sig kunna förklara den blott såsom en följd av tidens benägenhet för skolastisk formalism. Såsom E. Weber har uppvisat, är förklaringen att söka i rakt motsatt riktning, nämligen däri, »dass die lutherische Orthodoxie nach einer anderen Methode der Theologie suchte, welche der Eigenart ihres Gegenstandes besser gerecht wurde»<sup>1</sup>. Det karaktäristiska för den analytiska metoden är, att den låter framställningen av dogmatiken skrida fram genom de trenne stadier, som betecknas genom termerna finis, subjektum, media. Till utgångspunkt tager den frälsningsmålet för att därefter betrakta människan, som skulle föras fram till detta mål och slutligen framställa de frälsningsmedel, som därvid måste komma till användning. Det kan icke förnekas, att den därigenom givit möjlighet att betrakta den kristna trons innehåll under en enhetlig synpunkt. Likaledes är

<sup>1</sup> E. WEBER: Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, sid. 20.



det klart, att ortodoxien genom användande av den analytiska metoden och genom det i omedelbart samband därmed stående hävdandet av att teologien är en praktisk vetenskap vill göra gällande troskunskapens praktisk-religiösa karaktär och alltså medelst denna metod bemödat sig om att säkerställa reformationens arf. Men å andra sidan måste dock ifrågasättas, om den icke just genom att göra teologien till en praktisk vetenskap fallit offer för benägenheten att utplåna gränserna mellan tron och teologien. Särskilt tydligt framträder denna sammanblandning, när det framställs såsom teologiens ändamål att väcka fides divina i människornas hjärtan. Och liksom alltid medför denna sammanblandning en dubbel skada. På samma gång som det intellektuella (vetenskapliga) momentet i tron överskattas så att trons autonoma karaktär sättes i fara, berövas teologien och dogmatiken sin vetenskapliga karaktär. Vi behöva blott söka tänka tillsammans de båda tankarna om en vetenskap och att dess ändamål skulle vara att framkalla tron i hjärtat, för att inse företagets omöjlighet.

Mot denna bakgrund framträder betydelsen av Schleiermachers metod så mycket klarare. *Först här har dogmatiken blivit en verklig vetenskap. Dess uppgift är att i rent teoretiskt intresse framställa den kristna trons innehåll utifrån dess eget centrum och i det sammanhang, som dikteras av dess eget väsen. Det rent teoretiska intresset ställer dogmatiken på samma linje med övriga vetenskaper. Och att framställandet av den kristna tron icke är ett från vetenskaplig synpunkt godtyckligt företag styrkes genom en i trenne avsatser fortlöpande bevisföring, genom ådagaläggande av religionens transcendentala nödvändighet, genom påvisande av att den religiösa erfarenheten är förhanden hos oss endast om vi upplevat den såsom realiserad i historien, samt slutligen genom att visa, huru den kristne upplever denna realisering i kristendomen.*

Schleiermachers vetenskapsideal må vara än så tidshistoriskt betingat, så har dock den därifrån utgående grundläggningen av dogmatiken bestående värde. Blott med hjälp av sitt platoniserande vetenskapsbegrepp lärde Schleiermacher att inse nödvändigheten av att förse dogmatiken med en vetenskaplig underbyggnad, till vilken han hämtade hörnstenarna från Kants kritiska filosofi. För sin giltighet visar dogmatiken tillbaka till religionens giltighet och slutligen till giltighetsproblemet överhuvud, vilket



för första gången framträder i sin renhet hos Kant. Parallelt med denna tankegång, som skrider fram till allt högre giltigheter, i det att den högre och mera omfattande giltigheten får gälla som betingelse och möjlighetsgrund för den lägre, går hos Schleiermacher tanken på en vetenskapernas hierarki, där den högre och mera omfattande vetenskapen gäller som förutsättning för den lägre, så att till sist alla vetenskaper hava sitt utflöde ur ett »högsta vetande». Även om vi ej kunna tillskriva denna senare konstruktion någon förblivande betydelse, så förlorar dock ej det förhållande sin rätt, för vilket Schleiermachers blick på denna väg blev öppnad. För övrigt har han även själv neutraliserat verkningarna av den ifrågasatta tankegången genom att bestämma teologien såsom en positiv vetenskap, som alltså icke utan vidare emanerar ur det högsta vetandet.

Genom det ovan anförda är planen given för vår följande framställning. Vår uppgift blir att i anslutning till Schleiermacher verkställa de trenne undersökningar, som utgöra dogmatikens vetenskapliga grundval, nämligen om religionens transcendentala nödvändighet (Kap. II), om religionens historiska realisering (Kap. III) och om kristendomens väsen (Kap. IV). Sedan på denna väg konvergens- och divergenspunkten i *Der christliche Glaube* är funnen, återstår blott att kasta en blick på det från denna punkt utgående dogmatiska systemet (Kap. V).

---

## ANDRA KAPITLET.

### Religionens transcendentala nödvändighet.

#### I.

#### Schleiermacher och Kant.

Det har alltid visat sig förenat med stora svårigheter att på tillfredsställande sätt bestämma, i vad mån Schleiermacher är positivt eller negativt påverkad av andra filosofer. De namn, som härvid framför allt skulle komma i betraktande, vore Platon, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Fries. Vid vart och ett av dessa namn kunde man anknyta för att vinna förklaring till någon särskild sida i Schleiermachers tänkande.

I det föregående hava vi upprepade gånger haft tillfälle att peka på platonismen i Schleiermachers vetenskapsbegrepp; och Platons inflytande inskränker sig icke blott till vetenskapens form, utan även innehållsligt har hans inverkan varit avgörande. Om Platon skriver Schleiermacher: »Es gibt gar keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt, und mich in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern des Menschen überhaupt so eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann»<sup>1</sup>. Med Spinoza förenar honom en viss släktskap i grundkänsla, som Schleiermacher alltid varit medveten om och erkänt, liksom en dragning åt panteismen, som man alltid förebrått honom, ehuru han städse menat sig kunna tillbakavisa sådana förebråelser såsom obefogade. Även behandlingen av motsatsparet tänkande—varande tyder på släktskap med Spinoza. I Fichte ser Schleiermacher från början sin givne motståndare, men redan i »Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre» (1803) står han under inflytande av Fichtes »Wissenschaftslehre», i det han vill betrakta filosofien såsom

---

<sup>1</sup> Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, hrsg. v. L. JONAS u. W. DILTHEY, 4. Band, sid. 72.



»Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhange aller Wissenschaften»<sup>1</sup>. Det är svårt att avgöra, vems inflytande som varit störst på Schleiermachers vetenskapsideal, Platons, Fichtes eller Schellings. Med den sistnämnde är han i varje fall mera besläktad än med Fichte, i det han i motsats mot den senare och i likhet med Schelling tilldelar naturen en självständig plats vid sidan av anden och uppbygger hela sin åskådning på dessa båda. Men även om Schleiermacher genom sin identitetsfilosofi och genom sitt övertagande av begreppsparet »das Ideale—das Reale» kommer Schelling ganska nära, så består det dock emellan en väsentlig skillnad, såtillvida som Schellings filosofi bär alltigenom dogmatisk-metafysisk prägel, vilket däremot icke är fallet med Schleiermachers filosofi. Såsom ett symptom på Schleiermachers i grunden kritiska hållning kan anföras, att han trots sin identitetsfilosofiska åskådning ställer sig avvisande till den samtida absolutistiska filosofiens lära om den intellektuella åskådningen, vartill vi nedan återkomma<sup>2</sup>. I likhet med Jacobi är han angelägen att finna det omedelbara i religionen; men under det att det för denne består en oförsonlig motsats mellan filosofi och kristendom, så går däremot Schleiermachers bemödande ut på att visa, att denna skenbara motsats väl kan över-

---

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHERS *Sämtliche Werke* III, 1 sid. 18. »Eine solche höchste und allgemeinste Erkenntnis würde mit Recht Wissenschaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philosophie unstreitig weit vorzuziehen ist, und dessen Erfindung vielleicht für ein grösseres Verdienst zu halten ist, als das unter diesem Namen zuerst aufgestellte System.»

<sup>2</sup> Från Hegel synes Schleiermacher icke hava mottagit några avgörande intryck, icke heller negativa. De saknade ömsesidigt förutsättningarna för att förstå varandra, vilket tydligast framgår av följande ställe ur ett af Schleiermachers brev: »Was sagen Sie dazu, dass Herr Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie mir unterlegt, wegen der absoluten Abhängigkeit sei der Hund der beste Christ, und mich einer thierischen Unwissenheit über Gott beschuldigt. Dergleichen muss man nur mit Stillschweigen übergehen.» (Aus Schleiermachers *Leben*, 4. Band, sid. 306.) I huvudsak tyckes han också hava iakttagit denna grundsats gentemot Hegels åskådning. När han en gång inlåter sig i polemik mot Hegels försök att framställa religionen och filosofien såsom i grunden identiska, blott att filosofien skulle representera en fullkomligare och mera adekvat utveckling än religionen (jfr *Dialektik*, sid. 531), så ger han där blott uttryck åt sin grundläggande övertygelse om religionens självständighet. Icke heller här kan det således vara tal om något inflytande från Hegel.



vinnas<sup>1</sup>; och detta bemödande är icke blott sporadiskt, utan, såsom vi i inledningen kunnat fastställa, något för hela hans åskådning grundläggande. Med Fries förbinder honom det gemensamma betonandet av religionens känslösida. När Schleiermacher i Reden beskriver religionen såsom »Anschauung und Gefühl des Universums», så är släktskapen med Fries' aningslära påtaglig, ehuru de båda åskådningarna till sin uppkomst äro alldeles oberoende av varandra.

När det gäller att förstå Schleiermachers filosofiska och teologiska problemställning, är emellertid föga vunnit med att konstatera dylika överensstämmelser och motsatser mellan Schleiermacher och andra filosofer. Hans åskådning må härigenom hava blivit färgad huru mycket som helst, — själva problemställningen bestämmes genom hans förhållande till Kant. Också här kunde man vara i tvivel om, antingen Kants inflytande på Schleiermacher måste betecknas såsom övervägande positivt eller negativt. Å ena sidan kunde man hänvisa till, att Schleiermacher i sin tidigaste produktion visar sig vara direkt påverkad av Kant, och ofta fullföljer hans uppslag. Många exempel därpå erbjuda de av W. Dilthey utgivna »Denkmale der inneren Ent-

---

<sup>1</sup> Jfr Jacobis brev till Reinhold: »Du siehst, dass ich noch immer derselbe bin. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so dass sie gemeinschaftlich mich trügen — sondern, wie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt zugleich auch unaufhörlich mich das andere». Häremot Schleiermacher: »Ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist die ursprüngliche und unabhängige Tätigkeit des Verstandes, und mit dem Gefühle bin ich ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ und habe das Heidentum ganz ausgezogen oder vielmehr nie in mir gehabt . . . Dies ist meine Art von Gleichgewicht in den beiden Wassern; sie ist freilich auch nichts Anderes, als ein wechselseitig von dem einen gehoben, von dem andern versenkt werden. Aber Lieber, warum wollen wir uns das nicht gefallen lassen? Die Oscillation ist ja die allgemeine Form alles endlichen Daseins, und es gibt doch ein unmittelbares Bewusstsein, dass es nur die beiden Brennpunkte meiner eigenen Ellipse sind, aus denen dieses Schweben hervorgeht, und ich habe in diesem Schweben die ganze Fülle meines irdischen Lebens. Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fertig sein, und, so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert.» (Aus Schleiermachers Leben, 2. Band, sid. 349 ff.)



wicklung Schleiermachers»<sup>1</sup> liksom Schleiermachers lilla avhandling »Wissen, Glauben und Meinen»<sup>2</sup>, där hans avhängighet av Kants motsvarande utförande i Kritik der reinen Vernunft med största möjliga tydlighet träder i dagen<sup>3</sup>. Även i hans senare skrifter kan påvisas ett intimt samband med Kant, så t. ex. när Schleiermacher i sin Dialektik skiljer mellan »organische und intellektuelle Tätigkeit»<sup>4</sup>, vilken åtskillnad nog motsvarar Kants skillnad mellan sinnlighet och förstånd. För Schleiermacher såväl som för Kant är allmängiltigheten och nödvändigheten kriterium på ett verkligt vetande<sup>5</sup>. Med detta och liknande för ögonen kunde man vara frestad att beteckna Schleiermacher såsom en Kants lärjunge. Men å andra sidan kunde man hänvisa till rakt motsatta drag. Genom sin anslutning till identitetsfilosofien kommer Schleiermacher att intaga en annan ställning till metafysiken än Kant. Därigenom att han upptager överensstämmelsen med det varande såsom ett andra kriterium på ett verkligt vetande<sup>6</sup>, synes han helt lämna kriticismens mark. Och ännu större synes motsatsen vara, när vi från de metodiska frågorna vända uppmärksamheten på Schleiermachers och Kants åskådningar till deras innehållssida. Det är bekant, huru Schleiermacher städse ställt sig avvisande gentemot Kants etik, huru han förkastar hans kategoriska imperativ och överhuvud avböjer den imperativiska behandlingen av etiken samt huru han bemödar sig om att förhjälpa individualiteten till sin rätt. Religionsfilosofiskt är motsatsen ännu mera i ögonen fallande. Här står Kant såsom upplysningstidens representant, Schleiermacher såsom dess svurne fiende, som i romantiken finner möjligheten till en ny ställning till religionen. Kant söker en moralisk begrundning för religionen, Schleiermacher avböjer varje dylikt försök. Kant vet ej av någon autonom religion, Schleiermachers förnämsta bemödande går just ut på att hävda religionens själv-

<sup>1</sup> W. DILTHEY: Leben Schleiermachers I, 1870, Bihänget.

<sup>2</sup> J. BAUER: Ungedruckte Predigten Schleiermachers, 1909, Anhang, sid. 100—104.

<sup>3</sup> Kant: Kr. d. r. V. (Reclam), sid. 620—628: Vom Meinen, Wissen und Glauben.

<sup>4</sup> Dialektik, sid. 57.

<sup>5</sup> O. a. a., sid. 43, 46, 384 f., 450 f.

<sup>6</sup> O. a. a., sid. 43 f., 48 f., 386 f., 485 ff.



ständighet och autonomi. För Kant är varje tal om religiösa upplevelser svärmeri, och han spårar däri en farlig mysticism, för Schleiermacher är den religiösa upplevelsen själva det grundläggande, varförutan man icke kan tala om någon verklig religion, och mystiken betraktas av honom såsom ett nödvändigt moment i all äkta religion. För Kant står den naturliga religionen ännu alltjämt såsom religionsidealet; de positiva religionerna hava för honom betydelse och sanning, endast försåvitt bakom dem kan spåras denna ena sanna religionen, vilken med rätta borde undantränga dem. För Schleiermacher åter står det fast, att det icke gives någon naturlig religion, utan att all verklig religion är positiv.

Emellertid räcker det icke heller när man vill fastställa Schleiermachers förhållande till Kant att stanna vid konstaterandet av sådana överensstämmelser och motsatser. Det består nämligen ett långt intimare sammanhang dememellan, än det som kommer till uttryck i en rad enskilda överensstämmelser; och detta sammanhang består utan att röna något intrång av de ovan påvisade mångfaldiga motsatserna i de båda männens helhetsåskådning. *Vill man verkligen komma till grunden med frågan, vad Kant betytt för Schleiermacher, och å andra sidan, vilken betydelse Schleiermacher har i den kritiska filosofiens sammanhang, kan svaret icke bliva något annat än detta: Schleiermacher står principiellt på criticismens mark; han är enig med Kant, när denne anvisar en ny riktning åt filosofien och söker förvandla den från en dogmatisk till en kritisk disciplin, det vill med andra ord säga, när han avkläder filosofien dess gamla ontologisk-metafysiska syftning och i stället tillskriver den den kritiska uppgiften att undersöka den givna erfarenheten i alla dess olika former med hänsyn till deras giltighet.* Tyvärr har denna synpunkt varit fullkomligt försummad i Schleiermacherlitteraturen<sup>1</sup>. Orsaken härtill ligger

---

<sup>1</sup> J. HOYER: Schleiermachers Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie Kants, 1905, uppehåller sig uteslutande vid de enskilda överensstämmelserna mellan Kants och Schleiermachers kunskapsteori. Det samma gäller ock om det eljest så grundliga arbetet av G. WEHRUNG: Die Dialektik Schleiermachers, 1920. Visserligen är Wehrung fullt medveten om det nära sambandet mellan Kant och Schleiermacher. Men då han endast äger den traditionella bilden av Kants filosofi och ej trängt in i den djupaste betydelsen av den transcendentala metoden, så saknar han blick just för den



utan tvivel däri, att Schleiermachers identitetsfilosofiska ståndpunkt synes omöjliggöra något närmare förhållande till Kants problemställning. Men även om häri ligger en inkonsekvens hos Schleiermacher, så har han till gengäld på flera punkter fullföljt kriticismens frågeställning till och med konsekventare än Kant själv. Renast framträder den kritiska frågan i Kants behandling av det kunskapsteoretiska problemet, om man nämligen bortser från vissa även där framträdande förskjutningar i psykologistisk riktning. I varje fall blir det här klart, att det centralproblem, på vars lösning kunskapsteorien framför allt har att arbeta, är den teoretiska giltighetens problem. På etikens område har Kant ingalunda med samma energi fasthållit vid kriticismens synpunkt. Här kan Schleiermacher med rätta upprepade gånger i den kritiska filosofiens namn rikta sina anmärkningar mot Kants framställning. Här visar han sig ofta mera besjälad av kriticismens ande än kriticismens upphovsman själv. Ännu tydligare blir detta förhållande inom religionsfilosofien. Inom den kritiska filosofiens ram kan religionsfilosofien icke hava någon annan betydelse än att vara en undersökning av den religiösa erfarenheten överhuvud med hänsyn till dess giltighet. Men en sådan undersökning fråga vi förgäves efter hos Kant.

Det är ej svårt att finna orsaken härtill. Om religionsfilosofien skall kunna behandlas från denna utgångspunkt, måste trenne premisser vara förhanden. *För det första* måste filosofien överhuvud ställas in under kritisk synvinkel. Den får icke på traditionellt sätt fattas såsom en ontologisk lära om tillvarons yttersta grund, icke såsom en metafysisk världsåskådningslära, vare sig denna uppträder med anspråk på att vara en vetenskap eller den låter sig nöja med att gälla såsom uttryck för en blott subjektiv upplevelse. Korrelatet till den så uppfattade filosofien kan icke bliva något annat än en metafysisk religionsfilosofi. Fastmer måste filosofien, om den skall kunna tjäna som grundval för religionsfilosofien i ovan beskrivna mening, konsekvent bestämmas såsom kritisk erfarenhetsteori, varken mer eller mindre. Den måste med andra ord se såsom sin enda uppgift att giva svar på frågan om erfarenhetens giltighet. När en företeelse

---

punkt, där Schleiermachers anknytning till Kant blir rätt fruktbarande. Denna brist i hans framställning ger också förklaringen till åtskilligt av hans mot Schleiermacher riktade kritik.



uppträder med anspråk på att representera en otvivelaktig erfarenhet, måste den kritiska filosofien för att vara trogen sin uppgift underkasta denna förutsättning sitt hypotetiska tvivel; den måste fråga efter grunden för denna erfarenhetsforms giltighet. *För det andra* måste filosofien känna ett medel, varigenom den kan skilja giltigt från ogiltigt, den måste vara i besittning av en måttstock, efter vilken varje företeelse, som höjer giltighetsanspråk, kan prövas, en metod, som är allmän och omfattande nog för att ej utesluta någon dylik företeelse från prövningen, men som å andra sidan är bestämd nog för att det som kan legitimeras enligt denna metod måste erkännas såsom giltig erfarenhetsform. *För det tredje* erfordras, att man äger en tillräckligt intim förstahandskännedom om religionen för att kunna ur densamma utlyssna dess fordran att gälla såsom en autonom erfarenhet. Men i detta begrepp ligger inneslutet tvenne fordringar. Å ena sidan fordrar religionen att erkännas såsom en alltigenom självständig storhet, å andra sidan gör den anspråk på allmän-giltighet. Om den religionsfilosofiske forskaren går till sitt arbete utan att beakta dessa båda grundläggande anspråk hos religionen, så saknas hos honom en av betingelserna för uppkomsten av en kritisk religionsfilosofi, även om de rent filosofiska betingelserna därför äro förhanden hos honom. Om han, såsom så ofta i religionsfilosofiens historia skett, utgår ifrån att religionen ej äger någon självständighet, att den icke är något sui generis, utan restlöst kan återföras på andra erfarenhetsformer, vare sig den uppfattas såsom en avart av den metafysiska kunskapen eller etiken eller den betraktas såsom ett kombinationsfenomen, som saknar ursprunglig struktur, så finns det i intetdera fallet någon anledning att uppkasta frågan om religionens giltighet. Vål kan man även på denna standpunkt fasthålla vid religionens allmän-giltighet, men denna blir då blott en följsats av giltigheten hos den erfarenhetsform resp. -former, varpå religionen förmenas vila. Lika omöjlig är en kritisk religionsfilosofi, om man i religionens intresse eller av annan grund menar sig böra bestrida, att religionen gör anspråk på mer än subjektiv giltighet.

Det är nu klart, varför det hos Kant ej kunde komma till någon kritisk religionsfilosofi. De båda förstnämnda filosofiska premisserna äro förhanden hos honom. *Det nya i hans filosofiska problemställning är kort sagt ingenting annat än detta, att han*



omvandlat filosofien från metafysisk ontologi till kritisk erfarenhetsteori och alltså koncentrerat allt kring giltighetsfrågan såsom filosofiens centrala problem: därmed är den första premissen given. Och det nya i hans problemlösning består i hans upptäckt av den transcendentala metoden; ty häri har han funnit det medel, varigenom han kan skilja det giltiga från det ogiltiga: därmed är den andra premissen given. Däremot felar den tredje, religiösa premissen fullkomligt hos Kant. Man kan ej hos honom spåra någon förstahandskännedom om religionen. Med sin samtid delade han oförmågan att i religionen se något specifikt och egenartat. Redan på förhand stod det fast för honom, att man ej kan tala om någon religiös erfarenhet i ordets egentliga mening, utan att religionen måste betraktas blott såsom en egendomlig modifikation av någon annan erkänd erfarenhetsform. När nu hans kunskapsteoretiska undersökning fört till ett för den metafysiska kunskapen ogynnsamt resultat och vederläggningen av de rationella gudsbevisen ytterligare inskräppte omöjligheten att anknyta religionen vid metafysiken, erbjöd sig osökt den utväg, som Kant också tillgriper, nämligen att söka upplösa religionen i etik. Under bemödandet att övervinna upplysningstidens intellektualism, vilken Kant finner otillfredsställande, mindre på grund av dess religiöst skadliga följder än på grund av dess vetenskapliga ohållbarhet, råkar han i stället in i upplysningstidens moralism, utan att därför intellektualismen verkligen blir övervunnen. Ty i grunden är det ännu alltjämt samma intellektualistiska system, som här blott förses med en moralisk underbyggnad. Orsaken till att Kant omöjligen kunde undgå en intellektualistisk och moralistisk religionsuppfattning ligger helt enkelt däruti, att han från början uteslutit den tredje möjligheten, som i själva verket innesluter frågans rätta lösning, nämligen att religionen betraktas såsom en tredje, självständig erfarenhetsform vid sidan av den intellektuella och moraliska. För Kant består det icke någon begreppslig skillnad mellan religion och sedlighet, religionen framställer blott det etiska i en särskild modifikation. Visserligen vill Kant därför ingalunda förneka religionens allmängiltighet, utan vill uttryckligen hävda densamma. Men då religionen icke äger någon självständighet, kan det icke heller vara fråga om någon självständig religiös giltighet. Giltig är religionen endast emedan och försåvitt den vilar på etikens grundval och får del



av dess giltighet. »Moral führt unumgänglich zur Religion», så lyder i korthet Kants bevis för religionens nödvändighet och allmängiltighet.

Den förvandling, som måste ske med Kants åskådning, för att den skall lämna rum för en kritisk religionsfilosofi, består alltså förnämligast däri, att med densamma måste införlivas insikten om religionens specifika egenart och självständighet gentemot andra erfarenhetsformer. Det är denna insikt, som först bryter igenom till fullständig klarhet hos Schleiermacher. Hela tendensen i Reden über die Religion är att uppvisa, att religionen är en autonom erfarenhet, och härvid komma båda de i detta begrepp inneslutna momenten till utförande. Det förnämsta rummet intager därvid utredningarna om religionens självständighet, med Schleiermachers bekanta försök att åt den erövra »eine eigene Provinz im Gemüte, in welcher sie unumschränkt herrscht»<sup>1</sup> genom att avgränsa den från vetande och handlande, från metafysik och moral. »Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl»<sup>2</sup>. »So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, dass sie aus dem der Spekulation sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Sie zeigt sich Euch als das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit»<sup>3</sup>. Det som i detta sammanhang tilldrager sig vårt intresse, är mindre det sätt, varpå Schleiermacher positivt bestämmer religionens väsen, att han bestämmer den såsom »Anschauung und Gefühl des Universums». Ty även om denna bestämning skulle visa sig otjänlig, kvarstår dock såsom Schleiermachers stora insats, att han förstått och med sådant eftertryck hävdad religionens anspråk på självständighet och autonomi. Kant ville upplösa religionen i etik. Här sätter Schleiermacher in med sitt korrektur. »Ich aber setze hinzu, dass es auch die grösste Verachtung gegen die Religion beweist, sie in ein andres

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHER: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, Neu hrsg. v. R. Otto, 3. Aufl. 1913, sid. 19.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 26.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 27.



Gebiet verpflanzen zu wollen, dass sie da diene und arbeite. Auch herrschen möchte sie nicht in einem fremden Reiche»<sup>1</sup>. *En ursprunglig och självständig andlig storhet, som följer allenast sina egna lagar, som ej lånar sitt existensberättigande från annat håll, som har sitt värde i sig själv, även om det skulle visa sig, att den ej har det ringaste värde för kunskapen, sedligheten eller något annat, och som alltså icke får bedömas efter den nytta den medför, utan måste betraktas såsom självändamål i djupaste bemärkelse — sådan framträder religionen hos Schleiermacher.*

Men även om religionens självständighet och autonomi är den mest framträdande synpunkten, så kommer därför icke frågan om religionens nödvändighet och allmängiltighet i Reden till korta. Redan det sist anförda citatet visar, huru viktig religionens nödvändighet är för Schleiermacher, och låter oss ana, att den oerhörda vikt, som han lägger på religionens självständighet, delvis får sin förklaring däri, att han endast under förutsättning av en sådan självständighet menar sig kunna upprätthålla religionens nödvändighet. Blott om religionen uppfattas såsom ett självständigt tredje vid sidan av metafysik och moral, så att den ej kan återföras på någon av dem, är det möjligt att påstå, att den är »das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden». Att religionen är nödvändig visar sig däri, att såväl vetandet som handlandet, såväl vetenskapen som moralen utan den kommer att sväva i luften. »Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut»<sup>2</sup>. När religionens nödvändighet styrkes genom hänvisning till dess oundgänglighet för vetandet och handlandet, så är det här alls icke fråga om dess värderande på grund av den nytta, den medför för andra erfarenhetsformer. Härmed skall blott ådagaläggas, att religionen är ett så grundläggande moment i andelivet, att om den skulle bortfalla, andelivet självt vore omöjligt och måste prisgivas, och att i så fall icke heller något moment överhuvud i andelivet kan upprätthållas. Det är en antydning om den transcendentala deduktionen, överflyttad till religionens område, som här möter oss. Att det, även då frågan närmast har avseende på religionens självständighet, dock till sist gäller dess nödvändighet och giltig-

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 18.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 27.



het, visar slutet av det första talet i Reden, där Schleiermacher ställer uppgiften för sin följande framställning. »Was nur um eines ausser ihm liegenden Vorteils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl not tun, aber *es ist nicht in sich notwendig*, es kann immer ein frommer Wunsch bleiben, der nie zur Existenz kommt, und ein vernünftiger Mensch legt keinen ausserordentlichen Wert darauf, sondern nur den Preis, der jener Sache angemessen ist»<sup>1</sup>. I motsats härtill beskrives religionen såsom ett nödvändigt självändamål, som ej har »Preis», utan blott »Würde», och som i kraft av denna har rätt att härska och fordra underkastelse. »Dass sie aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, dass ihr eine eigne Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, dass sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen, und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden: das ist es, was ich behaupte und was ich ihr gern sichern möchte»<sup>2</sup>. När på detta sätt tankarna på religionens självständighet och nödvändighet vävas samman med varandra och över allt dess egenvärde, »Würde und Herrlichkeit» framhäves, vilket översatt från Redens språk till det vanliga filosofiska språkbruket betyder religionens allmängiltighet, så är det tydligt, att *Schleiermacher med dessa utföranden icke åsyftat något annat än att hävda religionen såsom en autonom erfarenhet*.

Nu är det också möjligt att noga bestämma förhållandet mellan Kant och Schleiermacher inbördes. Hos Kant kunde det ej komma till någon kritisk religionsfilosofi, utan han måste på detta område stanna vid en kompromiss med upplysningstidens religionsfilosofi. Väl funnos hos honom den kritiska religionsfilosofiens två första premisser, den som rör den allmänfilosofiska kritiska problemställningen och den transcendental-kritiska problemlösningen. Däremot felades honom den tredje premissen, — betraktandet av religionen såsom en autonom erfarenhet — vilken först möjliggör religionens inordnande under den kritiska problemställningen och prövande efter den transcendentala metoden. Hos Schleiermacher åter äro principiellt (även om han i

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 19.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 19.



utförandet stundom sviker) alla tre premisserna förenade. Med Kant hade han tagit steget in på den kritiska filosofiens mark. Även om hans identitetsfilosofiska åskådning synes jäva detta omdöme, så har han dock delvis neutraliserat dennas verkningar i dogmatisk-metafysisk riktning genom att utbyta identitetsfilosofiens vanliga dogmatiska utgångspunkt, den intellektuella åskådningen, mot den kritiska filosofiens transcendentala begrundning, varmed vi få stifta ytterligare bekantskap vid behandlingen av Schleiermachers dialektik. Till dessa båda premisser sällade sig nu den tredje; religionen erkännes såsom en självständig och autonom erfarenhet. *Vad Kant utfört på filosofiens övriga områden, det har Schleiermacher genomfört i religionsfilosofien. Kant är den kritiska filosofiens fader, men i religionsfilosofien är han ännu fången i den förkritiska åskådningen. Schleiermacher är den kritiske religionsfilosofen par préférence.* Ansatser till en kritisk religionsfilosofi efter transcendental metod hava vi funnit redan i hans Reden über die Religion. För att finna dessa ansatser vidare utförda, måste vi vända oss till hans dialektik och etik samt till »Der christliche Glaube».

## II.

### Dialektikens transcendentala deduktion av religionen.

Schleiermachers Dialektik är en av de mest svårtillgängliga böcker, som finnas. Uppfattningen av dess innebörd och betydelse försvåras väsentligen genom den form, vari den föreligger, därigenom nämligen, att den ej erhållit sin slutliga utarbetning av Schleiermacher själv, utan utgivits såsom brottstycksartade utkast »aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse». Så bjuder oss den av L. Jonas utgivna upplagan av dialektiken<sup>1</sup> utom det till grund lagda utkastet från år 1814 ytterligare sex utkast, som äro betecknade såsom bil. A—F och sträcka sig över en tidrymd av 23 år, från 1811, då Schleiermacher för första gången föreläste över dialektiken, till hans dödsår, då hans sista litterära verksamhet bestod just i förberedelser för dialektikens utgivande. Utom de nämnda utkasten hava vi även att räkna

<sup>1</sup> Schleiermachers sämtliche Werke, 3. Abth., 4. Band. 2, 1839.



med de av B. Weiss offentliggjorda förarbetena och utkastet, som han betecknar såsom bil. G och H<sup>1</sup>. Ett harmoniseringsförsök föreligger i I. Halperns upplaga av dialektiken<sup>2</sup>.

Det antydda förhållandet medför emellertid icke så stora svårigheter för vår närvarande undersökning, enär den mindre vill följa dialektiken i dess olika utvecklingsstadier än lära känna den bakom dem alla liggande gemensamma grundidéen. Större är den svårighet, som härrör därav, att dialektikens huvudfråga förutsätter en alldeles bestämd filosofisk inställning för att avslöja sin verkliga innebörd, men att denna förutsättning blott antydningssvis kan läsas ut ur dialektiken själv. Denna förutsättning hava vi emellertid redan i det föregående antytt genom att sätta Schleiermacher i så nära förhållande till Kant. Om man går till Schleiermachers Dialektik utan närmare bekantskap med Kant eller med blott den traditionella Kant-bilden, och om man i dialektiken blott väntar att finna Schleiermachers identitetsfilosofisk-metafysiska tankar, så har man från början spärrat vägen för sig för dess förstående. *I verkligheten är Schleiermachers Dialektik att betrakta såsom en parallel till Kants transcendental-kritiska undersökningar, blott utvidgad med det religionsfilosofiska intresset och färgad av identitetsfilosofisk åskådning.*

Innan vi gå till behandlingen av dialektiken är det därför nödvändigt att helt kort antyda innebörden i Kants transcendentala deduktion<sup>3</sup>. Såsom redan blivit framhållet, består Kants stora insats i den filosofiska problemställningen däri, att han

<sup>1</sup> B. WEISS: Beilage G und H der Dialektik von Friedrich Schleiermacher. Zur Ergänzung der Jonas'schen Ausgabe aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse. Anhang zu dem Artikel »Untersuchungen über Friedrich Schleiermachers Dialektik«, Z. f. Ph. ph. Kr. 1878, 73. Band, Anhang, sid. 1—43.

<sup>2</sup> Schleiermachers Dialektik, hrsg. v. I. HALPERN, 1903. Färan av en dylik harmonisering, att tankar, som härröra från vitt skilda tider, sammanfogas med varandra, och att därigenom utvecklingen av Schleiermachers Dialektik undanskymmes, framhäves skarpt av G. WEHRUNG: Die Dialektik Schleiermachers, som i likhet med E. HUBER: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher, 1901 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche hrsg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg, Band VII, Heft. 3) behandlar varje utkast för sig i kronologisk ordning.

<sup>3</sup> En mera ingående utredning härav är given i min skrift »Religiöst apriori» 1921, Kap. IV: 1, »Den transcendentala deduktionens idé hos Kant», sid. 206—215.



koncentrerade filosofien i dess helhet kring »giltighetsfrågan». Emellertid är filosofiens problem icke tillräckligt angivet genom denna bestämning. I uttrycket giltighet kan man nämligen inlägga olika meningar, filosofien åter har att sysselsätta sig med giltigheten endast i en alldeles bestämd bemärkelse. Först och främst kan giltigheten ha avseende på ett enskilt omdöme. Tydligen har filosofien intet att skaffa med giltigheten i denna bemärkelse. Huruvida ett enskilt omdöme sådant som: Karl XII stupade för en förrädares kula, eller: vinkelsumman i en triangel är lika med två räta, är giltigt eller icke, kan ej avgöras av filosofien. Avgörandet tillkommer här den specialvetenskap, till vars område det ifrågavarande enskilda omdömet hör, i detta fall historien resp. matematiken. Filosofien såsom universalvetenskap har åter att skaffa med giltigheten hos de allmännaste omdömen, som gälla såsom axiom eller förutsättningar för de olika specialdisciplinerna och i sista hand för allt vad erfarenheter heter. Ett enskilt omdömes giltighet fastställs antingen genom empiriskt konstaterande eller därigenom att det återföres på ett högre och allmännare omdöme, vars giltighet redan står fast. När giltigheten av omdömet: Karl XII stupade för en förrädares kula, skall prövas, har man uteslutande att taga hänsyn till de empiriska förhållanden, som tala för och emot. När det åter gäller att bevisa giltigheten av en matematisk sats, består bevisförfarandet däri, att man återför den på en förut såsom giltig bevisad sats, vilken i sin tur visar tillbaka på en ännu högre på giltighetsskalan stående sats, till dess man slutligen kommer tillbaka till ett axiom, vars giltighet står fast redan före varje matematisk undersökning och såsom översta förutsättning först möjliggör densamma. Det är klart, att giltigheten av de allmännaste omdömen, som äro översta förutsättningar för all erfarenhet, och vilkas begrundande just är filosofiens uppgift, icke kan ådagaläggas på någon av de här antydda vägarna. Icke genom empiriskt konstaterande, ty det gäller här icke något empiriskt givet. Ej heller genom återförande på ett högre, giltigt omdöme, emedan axiomet såsom översta förutsättning ej kan hava något annat omdöme över sig. Vål hade man i den förkantska filosofien sökt göra bruk av båda de nämnda metoderna, alltså utveckla filosofien antingen i analogi med de empiriska vetenskaperna eller »more geometrico», men blott med det resultatet, att man



med avseende på erfarenhetens översta förutsättningar hemföll, i ena fallet till en okritisk skepticism, i andra fallet till en okritisk dogmatism. Då det emellertid är uppenbart, att ingen av dessa vägar kan föra till målet eller förhjälpa filosofien till ett begrundat omdöme om giltigheten av de översta principerna, men då det å andra sidan är lika uppenbart, att vi ej kunna undvara sådana översta principer, så synes resultatet blott bliva, att det ej finnes någon möjlighet att legitimera dem, det vill med andra ord säga, att det beror på en ren tillfällighet, medelst vilka principer vi söka underlägga oss all erfarenhet. Huru otillfredsställande detta resultat är, ligger i öppen dag. Erfarenheten i dess helhet kommer dock att antaga en helt olika karaktär, beroende på, under vilka översta förutsättningar man subsumerar den. Om nu var och en äger rätt att efter eget godtycke fastställa, vad som har att gälla såsom översta förutsättning, om varje legitimering här är utesluten, och man alltså på detta område, där så mycket hänger på, vilka principer som accepteras, ej skulle kunna skilja mellan giltigt och ogiltigt — huru är det möjligt att nå någon slags enighet? Ingen kan bringas att erkänna den andres utgångspunkt. Måste icke filosofien under sådana omständigheter bli ett »bellum omnium contra omnes»? Att så måste bli fallet, visar tydligt den förkantska filosofien.

När Kant skall karaktärisera det egenartade i sin filosofi, begagnar han med förkärlek bilden av en domstol, där domen skall fällas över de olika parternas stridiga meningar. Mot bakgrunden av det föregående är det lätt att inse, huru sann denna karaktäristik är. I den transcendentala metoden vet sig Kant nämligen hava funnit ett medel, varmed man kan träffa avgörande angående de översta förutsättningarnas giltighet. Den transcendentala deduktionens innebörd sammanfattar han själv i följande ord: »Die transscendentale Deduction aller Begriffe a priori hat ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen. Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig»<sup>1</sup>. Enklare uttryckt är den transcendentala deduktionens innebörd denna, att den vill

<sup>1</sup> KANT: Kritik der reinen Vernunft (Reclam), sid. 110.



uppvisa, vilka översta förutsättningar som måste antagas, för att någon erfarenhet överhuvud skall vara möjlig. För att tydligare angiva, att vi här endast hava att göra med det kritiska grundproblemet, giltighetsfrågan, kan saken ock uttryckas sålunda: den är en deduktion, som visar, vilka axiom som måste gälla för att överhuvud något skall gälla. Härmed är alltså den metod funnen, efter vilken de översta förutsättningarnas giltighet kan prövas. Kan man nämligen uppvisa, att ett axiom måste gälla försåvitt man överhuvud skall kunna tala om giltighet, så har man för detta nått en grad av giltighet, som ej kan överbjudas. Den transcendentala deduktionen har närmast karaktären av ett negativt bevis; den söker uppvisa, att ingen giltighet och ingen erfarenhet kan finnas, därest icke detta axiom erkännes. Blott de förutsättningar, som i denna mening kunna sägas vara erfarenhetsbetingande och giltighetsbegrundande, erkännas såsom transcendentalt giltiga<sup>1</sup>.

Tänka vi oss nu de olika dogmatistisk-metafysiska åskådningarnas förutsättningar prövade efter denna metod, så är det lätt att inse, vilken genomgripande kritisk betydelse den äger. Förut stod den ena dogmatiskt antagna förutsättningen emot den andra, utan att det fanns någon möjlighet att avgöra, vilken av dem som vore giltig. I detta läge inträder criticismen med sin sats: endast det har rätt att gälla såsom filosofisk princip eller översta förutsättning, om vilket man kan påvisa, att giltighet överhuvud kan finnas, endast om denna förutsättning gäller; alla förutsättningar, om vilka detta ej kan påvisas, måste avböjas såsom oberättigade. Härmed har criticismen lyckats bringa de skilda åskådningarna in under en gemensam synpunkt och möjliggjort, att de kunna göra gällande sina argument mot varandra på ett gemensamt plan. Nu behöver ej längre påstående stå emot påstående. Den som vill göra gällande något såsom princip eller översta förutsättning, har att transcendentalt styrka detta genom att påvisa, att endast om detta gäller, någon giltighet överhuvud kan finnas. Han måste kunna påvisa för sin motståndare, att även denne, om ock omedvetet, använder sig av

---

<sup>1</sup> Jfr mitt arbete »Religiöst apriori», sid. 209 ff., där ock invändningen, att den transcendentala frågeställningen innesluter en cirkel, vederlägges varjämte criticismens problemställning avgränsas från dogmatismens och skepticismens.



denna princip vid all erfarenhet. För motståndaren till en princip gäller det åter att söka påvisa, huru erfarenhet kan givas och giltighet upprätthållas även utan att antaga denna princip såsom giltig<sup>1</sup>.

Härmed hava vi vunnit den bakgrund, som är nödvändig för att förstå dialektikens problem i dess sammanhang med den kritiska filosofien. Utgångspunkten för Schleiermachers Dialektik är iakttagelsen, att varje filosofiskt system utgår från vissa för den egendomliga grundsatser, som ej äro allmänt erkända. De olika filosofiska åskådningarnas principer stå i strid mot varandra<sup>2</sup>. Dialektikens uppgift är nu att upphäva denna strid genom att förvandla det stridiga tänkandet till ett »identiskt» tänkande eller till vetande. »Unser Ausgangspunkt war das streitige Denken. Wird das Streitige ein Identisches, wogegen kein Zweifel mehr aufkommen kann, dann ist die Operation vollendet»<sup>3</sup>. Då först har dialektiken utfört sin uppgift, när den ur mängden av psykologiskt givna tankar har utsöndrat dem, som äro giltiga. Naturligtvis kan det ej vara dialektikens uppgift att fastställa, vilka enskilda, det reala vetandet tillhörande omdömen som äro giltiga. Denna uppgift tillkommer realvetenskaperna; dialektiken åter såsom filosofisk disciplin har med vetandets principer och översta förutsättningar att skaffa. »Dialektik muss irgend wie die Prinzipien des Philosophierens enthalten»<sup>4</sup>. Så länge det ej består överensstämmelse med avseende på dessa första principer, så länge utgångs- och begynnelsepunkterna för tänkandet äro ovissa och svävande, kan man ej vänta att komma till något säkert och erkänt vetande. Därför kan ock Schleiermacher bestämma dialektikens uppgift på följande sätt: »Wir suchen eine Methode, aus streitigem Denken identisches zu bilden, und Prinzipien, feste sichere Anfänge, auf die muss zu-

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 214.

<sup>2</sup> »Letzteres gilt auch von allen Anfängen philosophischer Systeme, welche eine Wissenschaft des Wissens aufstellen wollen. Denn dass sie alle innerhalb des Streites liegen, zeigt ihr Neben- und Nacheinander, aber als Anfänge weisen sie auf keine Reihe zurück und haben sich deshalb auch unwirksam gezeigt.» (Beilage G und H der Dialektik von Friedrich Schleiermacher, hrsg. v. B. Weiss, sid. 21.)

<sup>3</sup> Dialektik, sid. 485 Anm.

<sup>4</sup> O. a. a., sid. 2.



rückgeführt werden, um verschiedene Gedanken, die mit gleichen Ansprüchen auftreten, richtig zu würdigen»<sup>1</sup>.

Utgångspunkten för Schleiermachers Dialektik är alltså analog med den kritiska filosofiens utgångspunkt. Den ser framför sig de mot varandra stridande metafysiska systemen, vilka uppträda med samma anspråk på att gälla, men inbördes utesluta varandra. I detta läge ser den i fullkomlig överensstämmelse med den kritiska filosofien såsom sin uppgift att uppställa en metod, varefter det är möjligt att kritiskt pröfva och döma mellan de olika anspråken. Det beror ej blott av en tillfällighet, att Schleiermacher, vilkens styrka eljest bestod just i systemet, ställt sig avvisande mot varje försök att framställa filosofien såsom ett avslutat system. Detta är blott en konsekvens av hans allmänna kritiska ståndpunkt. Lika litet som Kant vill Schleiermacher till de redan förefintliga filosofiska systemen foga ännu ett; fastmer vill han pröva de förutsättningar, varpå de olika systemen vila, och överhuvud undersöka, på vilken väg, under vilka förutsättningar och inom vilka gränser man kan nå fram till något verkligt vetande. Det är Kants åskådning, vi återfinna hos Schleiermacher i följande ord: »Es wäre daher gut, das Unternehmen, das Wissen als System aufzustellen, noch ruhn zu lassen. Diesem gegenüber tritt das Andere, eine Kunstlehre desselben aufzustellen, d. h. Methode, wie im Denken verfahren werden muss, damit es ausserhalb des Streites falle oder in der Richtung zur Auflösung des Streites liege»<sup>2</sup>. Att Schleiermacher sålunda är bestämd av kriticisms åskådning i det sätt, varpå han fattar filosofiens uppgift, visar måhända allra tydligast en jämförelse med Fichte, vilken också, ehuru ej med samma rätt, gjorde anspråk på att fullfölja kriticismen. Hos Kant kan iakttagas en brytning mellan tvenne heterogena tankegångar, vilka kunna betecknas såsom den psykologiska och den logiska eller bättre såsom den kunskaps-genetiska och den kunskaps-kritiska. Enligt den förra tankegången synes hans huvudfråga vara denna: huru kommer kunskapen till stånd? enligt den senare lyder åter hans fråga: under vilka betingelser kan det allenast givas någon giltig kunskap? När han själv på ett berömt ställe i Kritik der reinen

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 481.

<sup>2</sup> Beilage G und H der Dialektik, sid. 22.



Vernunft karakteriserar sin insats såsom en kopernikansk omvälvning av den gamla filosofien, så hava vi här tydligen att göra med den förstnämnda tankegången; under det att man förr sökt att förklara kunskapen ontologiskt utifrån objektet, företog Kant försöket att förklara den kunskapsteoretiskt utifrån subjektet. Om denna tankegång, som i grunden varit den bestämmande för den traditionella Kant-bilden, vore den väsentliga och avgörande, så skulle man i själva verket vara nödsakad att erkänna Fichte såsom fullföljaren av Kants filosofi. Att han uppfattar Kants fråga i genetisk betydelse framgår redan av det sätt, hvarpå han uppställer problemet för sin *Wissenschaftslehre*: »*Wie kommt Wissen zustande, wie ist Erfahrung möglich?*» Det hos Kant stundom framskymtande begreppet om andens spontaneitet blir själva principen för Fichtes filosofi. Den av Kant begynta förklaringen utifrån subjektet når sin kulmen i Fichtes översta grundsats: »*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*». Utan att upprepa grunderna, varför denna tankegång ej låter sig genomföras såsom den väsentliga hos Kant, behöva vi här endast påpeka, att det enligt den föregående utredningen endast är den andra tankegången, den kunskaps-kritiska, den som har med frågan om kunskapens giltighet att göra, som med rätta kan betecknas såsom uttryck för kriticisms åskådning. Även denna tankegång har satt ett märke hos Fichte, visserligen ett mera utvärtes sådant, men dock betydelsefullt nog, nämligen i själva namnet »*Wissenschaftslehre*», i försöket att betrakta filosofien såsom vetenskapen om vetenskapen. För Schleiermachers kritiska ställning är det nu karakteristiskt, att han ställer sig avvisande till Fichtes åskådning, försåvitt den fullföljer den icke-kritiska, kunskapsgenetiska, »subjektivistiska» tankegången, men att han däremot betecknar såsom en betydelsefull insats själva införandet av begreppet *Wissenschaftslehre* såsom »*die Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhange aller Wissenschaften*»<sup>1</sup>.

Visar sig Schleiermacher sålunda bestämd av kriticisms åskådning i själva sättet att ställa filosofiens problem, så framträder detta icke mindre genom den riktning, vari han söker problemets lösning. I likhet med identitetsfilosofien överhuvud

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 58 f.



vill Schleiermacher såsom den högsta principen för allt vetande uppställa det absoluta, som omsluter och i sig förenar motsatsen mellan tänkande och varande, det ideala och det reala och vad alla dessa motsatspar ytterligare heta. Men under det att identitetsfilosofien i allmänhet, med insikt om omöjligheten att kunna bestyrka denna högsta principens giltighet vare sig genom empirisk eller rationell bevisning, vare sig genom att påvisa dess förefintlighet i den givna erfarenheten eller genom att återföra den på en högre giltighet, hade postulerat en specifik förmåga, medelst vilken vi bli vissa om de högsta principernas giltighet, nämligen den »intellektuella åskådningen», så ställer sig Schleiermacher i fullkomlig överensstämmelse med den kritiska filosofien avvisande mot detta begrundningsförsök<sup>1</sup>, och fordrar i stället, att de högsta principerna skola transcendentalt begrundas. De principer, som ej kunna stödja sig på något annat än den intellektuella åskådningen, ligga enligt Schleiermacher »innerhalb des Streites», det vill med andra ord säga, att hänvisningen till den intellektuella åskådningen alls icke betraktas såsom någon begrundning, utan såsom ett påstående, som själv bäst vore i behov av begrundning. När filosofien nu ser framför sig ett kaos av mot varandra stridande principer och fattar såsom sin uppgift, »aus streitigem Denken identisches zu bilden» och fördenskull måste söka efter en metod, varigenom detta blir möjligt, så finner Schleiermacher denna i den transcendentala metoden. Det gäller att uppkasta frågan, vilka förutsättningar som måste vara förhanden, för att det överhuvud skall kunna givas något vetande. Finnes det något, som alla måste erkänna, huru mycket än åskådningarna eljest gå isär? Schleiermacher stannar här först inför begreppet »das Wissenwollen». »Denn die angestrebte Kunstlehre kann keinen andern Ausgangspunkt haben, als das Wissenwollen, weil dieses unfehlbar zuerst denen gemeinsam ist, welche auf unserem Gebiete Streit führen, dass sie wissen wollen»<sup>2</sup>. Härei menar sig

---

<sup>1</sup> För Kant är den intellektuella åskådningen utesluten därigenom, att enligt honom åskådningen är inskränkt till sinnlighetens område. När han därför talar om en intellektuell åskådning eller ett intuitivt förstånd, så är detta endast en hypotetisk konstruktion, som skall visa, under vilka betingelser vi icke äga vår kunskap. Alltså kan det ej vara tal om, att principernas giltighet på denna väg skulle kunna bestyrkas.

<sup>2</sup> Dialektik, sid. 609.



Schleiermacher ha upptäckt den fasta klippa, på vilken filosofien kan befästas, och mot vilken skepticismen måste lida skeppsbrott. Det är nämligen ej svårt att inse, att skepticismen, då den uppställer en teori om »das Nichtwissenkönnen» och vill övertyga andra om denna teoris giltighet, själv förutsätter det, som den vill förneka, nämligen att det gives vetande och giltighet. »In seinem Hauptsatz ist also ein Widerspruch zwischen dem Formalen und Materialen, und er ist in sich selbst gefangen»<sup>1</sup>. »Dies ist nämlich sein Wissen, dass er das Wissen leugnet»<sup>2</sup>. Är alltså vetandet »principen för all filosofisk strävan», så består dialektikens uppgift helt enkelt i att genom analys av vetandets idé hämta fram vad som ligger däri. Alltjämt rör sig Schleiermacher på den kritiska filosofiens linje. Liksom Kant söker legitimera åskådningsformerna och kategorierna därmed, att de äro nödvändiga betingelser för erfarenhetens möjlighet, så att utan dem ingen erfarenhet kunde givas, så legitimerar Schleiermacher det »ursprungliga vetandet» därmed att det är »die jedem Wissen notwendig einwohnende Form des Wissens»<sup>3</sup>, så att utan detsamma intet vetande kan givas. Visserligen kan det synas, som om det bestode en väsentlig skillnad mellan Kant och Schleiermacher därutinnan, att Kant blott vill undersöka erfarenhetens rent formala betingelser, vilket kommer till klart uttryck däri, att de förutsättningar, till vilka han når fram, uttryckligen betecknas såsom åskådningsformer och tankeformer, då däremot Schleiermachers uttryck »das ursprüngliche Wissen» åtminstone lägger den tanken nära, att det här är fråga om ett realt, innehållsligt vetande. Så är emellertid ingalunda Schleiermachers mening. »Wir wollen das ursprüngliche Wissen nicht aufstellen als ein einzelnes, wie ein einzelnes reales Wissen, sondern, weil der Grund alles Wissens nur einer ist und derselbe und jedem Wissen einwohnt, also das ursprüngliche Wissen und die Regel der Konstruktion, die jedem Wissen notwendig einwohnende Form des Wissens ist: so wollen wir zum Absoluten gelangen, indem wir in jedem Wissen aufsuchen, was es zum Wissen macht; und zur Regel der Konstruktion, indem wir bei jedem Wissen von seinem Inhalt abstrahieren und das Absolute darin aufsuchen,

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 31.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 31 Anm.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 315.



welches die Form des Wissens ist. So ist uns Dialektik die vollständige Analyse der Idee des Wissens überhaupt»<sup>1</sup>. Det ständiga betonandet, att det blott gäller vetandets formala betingelser, blott det, som måste vara förhanden i varje vetande, för att det skall få gälla såsom vetande, att det själv icke är ett vetande i egentlig mening, men förutsättningen för allt vetande och blott realiserat i det reala vetandet, men där också på varenda punkt, visar tydligt, att Schleiermachers utförande här helt och hållet rör sig inom den transcendentala metodens schema.

*Vad ligger då enligt dialektikens analys i vetandets idé, och huru kommer Schleiermacher från denna utgångspunkt till en transcendental deduktion av religionen?* Svaret är helt enkelt följande. Vid sin analys av vetandets idé menar sig Schleiermacher kunna ådagalägga, att denna i sig innesluter en nödvändig förutsättning, som är av religiös art, det vill med andra ord säga: han tror sig kunna visa, att det utan erkännande av denna religiösa förutsättning överhuvudtaget icke heller kan givas något vetande. Utgångspunkten för dialektiken, den fasta punkten, som enligt Schleiermachers mening ej kan rubbas, utan kring vilken alla (t. o. m. skeptikerna, om ock motvilligt och oavsiktligt) måste samlas, är som nämndt »das Wissenwollen»; bejakandet av vetandets idé är något ofrånkomligt, varifrån ingen ens med bästa vilja utan självmotsägelse kan dispensera sig. Dialektikens uppgift och metod kan nu med utgångspunkt härifrån beskrivas på följande sätt: »*Sie muss zurückgehen auf das, was jeder, der das Wissen will, in Bezug auf das Denken voraussetzen muss*»<sup>2</sup>. Detta tillvägagångssätt, som Schleiermacher själv kallar den regressiva metoden, är i själva verket fullkomligt identisk med den transcendentala metoden. Det som här företrädesvis intresserar oss är att iakttaga, huru Schleiermacher enligt denna metod menar sig kunna nå fram till en ofrånkomlig religiös förutsättning för allt vetande. Vad måste alltså den, som sin plikt likmätigt vill vetandet, förutsätta med avseende på tänkandet? Han måste i sista hand förutsätta det absoluta, det religiösa gudsmedvetandet. I satser, som även rent formellt röja sin överensstämmelse med Kants transcendentala deduktion, utför Schleiermacher denna

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 315.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 609; jfr Beilage G und H der Dialektik von Friedrich Schleiermacher, hrsg. v. B. Weiss, sid. 22.



tanke. Strukturer hos Kants transcendentala deduktion kunna vi angiva medelst formeln: *såvisst som överhuvud något skall gälla, måste denna princip gälla*. Hos Schleiermacher heter det nu: »Das philosophische Bestreben will das Bewusstsein Gottes rein für sich haben, und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer *notwendigen Voraussetzung* bewusst zu sein, *so dass es jedem nachweisen kann so gewiss man wissen wolle, so gewiss bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten*, in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien»<sup>1</sup>. »So gewiss wir die *Idee des Wissens nicht aufgeben können, ebenso gewiss müssen wir auch dieses Ursein, in welchem der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, voraussetzen*, aber ohne ein wirkliches Denken darüber vollziehen zu können»<sup>2</sup>. »Das Transcendente ist dasjenige, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines notwendig anzunehmenden bewusst werden können . . . Also können wir auch nicht sagen, dass wir die Identität jener höchsten Differenz wissen, sondern wir setzen sie nur voraus zum Behuf des Wissens. Will man sagen, dass wir sie nur glauben und um des Wissens willen glauben müssen, so lassen wir uns das in dem Sinne des Wortes gefallen, in welchem es auch auf dem religiösen Gebiete vorkommt, wo es eine Gewissheit bezeichnet, die der letzte Grund aller Tätigkeit ist, denn *die Annahme ist hier der Grund alles Wissens* . . . Wir haben also hier den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden, aber wir können ihn weder in Gedanken fassen noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten»<sup>3</sup>.

De anförda citaten visa oss dialektiken, då den hunnit fram till målet. Dess resultat är, att religionen, d. v. s. religionens grundkategori, transcendentalt ligger till grund för allt vetande, och att vi, så visst vi vilja fasthålla vid något vetande överhuvud, även måste erkänna denna religiösa grundkategoris giltighet. Men Schleiermacher inskränker icke sin betraktelse endast till vetandet. Han söker ock att visa, att man föres tillbaka till samma transcendentalt nödvändiga religiösa förutsättning, om man

<sup>1</sup> Dialektik, sid. 153.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 145.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 78 f.



tager sin utgångspunkt i viljan, något, som här blott i förbigående kan omnämnas, men ej ingående framställas. Att det för Schleiermacher här är fråga om en transcendental begrundning av gudsmedvetandet, kan ytterligare bestyrkas genom en jämförelse med Kants »transcendentala apperception». Liksom denna är förutsättningen för allt förståndsbruk, och liksom detta tar sig uttryck däri, att den å ena sidan aldrig är given såsom en självständig real kunskap eller såsom ett vetande, som ensamt fyller ett psykiskt moment, men att det å andra sidan icke gives någon enda föreställning, i vilken icke även den transcendentala apperceptionen, »jag tänker», är medsatt såsom beledsagande nödvändig förutsättning, så gäller noggrant detsamma om Schleiermachers transcendentalt nödvändiga religiösa förutsättning för allt vetande och viljande. Att erkännandet av dess giltighet är grunden för all annan erfarenhet, därom har i det föregående tillräckligt ordats. Däremot är det nödvändigt att här ytterligare erinra om betydelsen därav, att Schleiermacher å ena sidan icke låter gudsidéen representera ett realt vetande, men å andra sidan är angelägen om att visa, att den är förhanden i varje vetande och viljande överhuvud. Båda delarna ha vållat Schleiermachertolkningen oövervinneliga svårigheter, men båda delarna framträda såsom fullkomligt självklara, när man väl har insett, att det här är fråga om en transcendental betraktelse, och när alltså Schleiermachers behandling av gudsidéen betraktas i analogi med Kants behandling av den transcendentala apperceptionen. Liksom denna för Kant är den nödvändiga förutsättningen för all kunskap, men därför ingalunda själv får betraktas såsom någon verklig kunskap — Kant har heller aldrig behandlat den såsom sådan, aldrig tagit den transcendentala apperceptionen som utgångspunkt för en rationell psykologi — så är gudsidéen hos Schleiermacher den nödvändiga förutsättningen för allt vetande, men därför själv icke något vetande. Det behöver därför icke förvåna oss, när han i de ovan anförda citaten säger: »Also können wir auch nicht sagen, dass wir die Identität jener höchsten Differenz wissen». »Wir können kein wirkliches Denken darüber vollziehen». »Wir können ihn weder in Gedanken fassen noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten». Det låter sig icke göra, att med G. Wehrung eller E. Huber draga den slutsatsen, att alltså Schleiermachers försök att utifrån tän-



kandet och viljandet nå fram till gudsidéen misslyckats. Har man insett, att det här gäller en transcendental tankegång, så inser man ock omedelbart, att tankegången är slutförd, att den transcendentala deduktionen av gudsidéen har nått sitt slut. Konsekvent hade Schleiermacher icke rätt att på denna väg söka gå längre än till den punkt, som han här uppnått. Att han också är klart medveten härom, visar hans uttalande: »Das philosophische Bestreben will das Bewusstsein Gottes rein für sich haben, und es genügt ihm, sich desselben an und für sich als einer notwendigen Voraussetzung bewusst zu sein». Längre än till detta, att gudsidéen är en nödvändig förutsättning, kan man på transcendental väg icke hoppas att komma. Att Schleiermacher så avgjort begränsat sig på denna punkt, är åter ett bevis på hans kritiska hållning och därpå, att han förstått den transcendentala metodens villkor. Och det är alldeles konsekvent, att han ej sökt taga den transcendentalt legitimerade gudsidéen till utgångspunkt för en rationell teologi. Filosofien kan enligt Schleiermacher aldrig komma längre än till gudsidéen såsom en nödvändig förutsättning, blott i religionen finna vi denna förutsättning realiserad. Men lika lätt är det att förstå den andra synpunkten, att den såsom nödvändig uppvisade förutsättningen realiter måste vara förhanden i och logiskt ligga till grund för varje enskilt vetande och viljande utan undantag. Ej heller denna synpunkt är förbisedd hos Schleiermacher. »Die Idee der Gottheit liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zum Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang»<sup>1</sup>. »Das absolut höchste Sein und Denken in seiner Identität ist nicht ein blosses Postulat, sondern es ist in jedem einzelnen Akt des Wissens das allein Reale und Gewisse»<sup>2</sup>. Här är den punkt, där dialektiken visar över till »der christliche Glaube». När filosofien har slutfört sitt värv och bevisat den religiösa grundkategoriens transcendentala nödvändighet, så återstår ännu uppgiften att visa, huru densamma är realiserad i religionen. I »das unmittelbare Selbstbewusstsein = Gefühl» såsom indifferensen mellan tänkande och viljande är denna realisering förhanden. Om därför gudsidéen

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 164, jfr sid. 434.

<sup>2</sup> Beilage G und H der Dialektik, sid. 3.



såsom transcendental förutsättning måste ligga innesluten i varje enskilt vetande och viljande, så kommer detsamma att gälla om det omedelbara självmedvetandet. »Das unmittelbare Selbstbewusstsein ist nicht nur im Übergange; sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muss es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als beständig jeden Moment, sei es nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es scheint nur. Es ist aber immer nur begleitend»<sup>1</sup>. Samma tankegång återfinnes även i »der christliche Glaube»<sup>2</sup>.

Det är numera klart, med vilken rätt vi kunnat beteckna dialektiken såsom en parallel till Kants transcendental-kritiska undersökning, blott utvidgad med det religionsfilosofiska intresset. Ja, man skulle till och med kunna påstå, att *det religionsfilosofiska intresset är det behärskande inom dialektiken, och att denna snarare bör betraktas såsom en religionsfilosofi på kunskapsteoretisk basis än såsom en kunskapsteori med religionsfilosofisk avslutning*. Att så är fallet, kunna vi förstå redan av det sätt, varpå Schleiermacher formulerar själva programmet för dialektiken. Dess uppgift skall vara att uppvisa »das einwohnende Sein Gottes als das Prinzip alles Wissens, aber dieses Prinzip nicht anders haben wollen als in der Konstruktion des realen Wissens»<sup>3</sup>. Även i sitt bekanta brev till Jacobi faller Schleiermacher ett yttrande, som ådagalägger, att dialektikens huvuduppgift är att visa, att gudsmedvetandet transcendentalt ligger till grund för allt tänkande. »Ich behaupte, dass alle eigentliche Philosophie nur in der Einsicht bestehe, dass diese unaussprechliche Wahrheit des höchsten Wesens allem unserm Denken und Empfinden zum Grunde liege, und die Entwicklung dieser Einsicht ist eben das, was meiner Überzeugung nach Platon sich unter der Dialektik dachte. Weiter aber, glaube ich, können wir auch nicht kommen»<sup>4</sup>.

Härmed är den del av vår undersökning slutförd, som har till ändamål att karaktärisera dialektikens hela tendens. Genom densamma har det blivit fullkomligt klart, att det mål, varpå

<sup>1</sup> Dialektik, sid. 429.

<sup>2</sup> Särskilt Gl.<sup>1</sup> § 10: 3, 4.

<sup>3</sup> Dialektik, sid. 17.

<sup>4</sup> Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, 2. Band, sid. 352.



dialektikens undersökningar redan från början äro inriktade, är gudsmedvetandets eller det absolutas transcendentala nödvändighet. Det resultat, till vilket vi härmed hunnit, kan också uttryckas så, att *dialektikens huvuduppgift är att lämna bevis för följande tes: utan erkännande av gudsmedvetandet eller det absoluta kan det icke givas något vetande; så visst som vi ej kunna uppgiva vetandets idé, kunna vi ej underlåta att erkänna gudsmedvetandets giltighet.* Det återstår nu blott att tillse, vilka grunder Schleiermacher kan anföra som bevis för denna sats.

Vid sin analys av vetandets idé utgår Schleiermacher därifrån, att vetandet är ett tänkande. Men icke varje tänkande är ett vetande. Mången tanke tänkes, utan att därför något vetande uppstår. Man måste därför skilja mellan ett tänkande, som är vetande, och ett tänkande, som icke är det. Vad är grunden till denna åtskillnad? Helt enkelt, att det förra slaget tänkande är giltigt, det senare icke. Begreppet tänkande är en psykologisk bestämning, varigenom vi avgränsa denna psykologiska funktion från andra psykologiska funktioner, t. ex. från viljan. Begreppet vetande lägger till denna psykologiska bestämning ytterligare en logisk kvalificering, nämligen att det är ett tänkande, som gäller. Vetande är namnet på det tänkande, som äger giltighetens högre logiska dignitet. Till utgångspunkt tager dialektiken alltså den enligt kritisk åskådning fundamentala åtskillnaden mellan det logiska och det blott psykologiska, mellan det giltiga och det blott faktiska. Att något faktiskt tänkes är ej bevis för att ett vetande verkligen är förhanden, d. v. s. att det tänkes så med rätta. Vilka äro då kännetecknen på ett verkligt vetande? Schleiermacher räknar med tvenne sådana kännetecken, det ena i överensstämmelse med den kritiska filosofiens åskådning, det andra i motsats mot densamma. Det förra kännetecknet skall bestå i den nödvändighet och allmängiltighet, varmed något tänkes. »Dasjenige Denken ist ein Wissen, in welchem die Identität des Prozesses aller Denkenden mitgesetzt ist»<sup>1</sup> — så lyder Schleiermachers formel i psykologisk förklädnad. Större svårighet bereder det andra kännetecknet. »Wissen ist dasjenige Denken, welches dem Sein entspricht . . . Geschieht das nun so, dass das Denken dasselbe wirklich abbildet,

<sup>1</sup> Dialektik, sid. 384.



so sagen wir, wir wissen es»<sup>1</sup>. Här återupptages alltså avbildsteorien, som ställts på avskrivning genom kriticismen. Då kriticismen betraktade som en huvuduppgift att överföra den filosofiska undersökningen från ontologiens till kunskapsteoriens område, så måste den också principiellt avstå från att legitimera kunskapens giltighet genom hänvisning till ett ontologiskt varande. Det måste alltså konstateras, att Schleiermacher på denna punkt genombrutit kriticismen. »Das Wissen ist die Identität von Sein und Denken»<sup>2</sup>. Sammanfattande heter det: »Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, dass es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend»<sup>3</sup>, eller ännu kortare: 1) »Übereinstimmendes Denken, und 2) Dem Sein gleiches Denken»<sup>4</sup>.

Det här konstaterade genombrytandet av kriticismens åskådning vinner så mycket större betydelse genom tvenne omständigheter. *Först och främst* visar det sig nämligen, att det senare kännetecknet på vetandet, identiteten mellan tänkande och varande, hos Schleiermacher spelar huvudrollen. »Das Wissen an und für sich, abstrahiert von der Erscheinung desselben in den Denkenden, ist die Identität des Denkens und Seins; das Wissen in seiner zeitlichen Entwicklung dagegen ist die Übereinstimmung aller im Denken»<sup>5</sup>. *För det andra* är det vid det mot kriticismen stridande kännetecknet, som Schleiermachers transcendentala deduktion av religionen företrädesvis anknyter.

Att tänkandet på det fordrade sättet kan motsvara varandet, och varandet tänkandet, finner Schleiermacher i första hand bekräftat genom självmedvetandet. På frågan: »wo ist das Sein und Denken dasselbe?» svaras: »Unmittelbar in uns selbst; wir sind denkend, und denken seiend»<sup>6</sup>. Men nu gäller frågan mindre om denna identitets verklighet än — i överensstämmelse med kriticismens sätt att fråga — om dess nödvändighet och möjlighet. Dess nödvändighet är redan fastställd därigenom att endast det

---

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 48.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 488.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 43.

<sup>4</sup> O. a. a., sid. 486.

<sup>5</sup> O. a. a., sid. 486 f.

<sup>6</sup> O. a. a., sid. 488.



erkännes som vetande, där denna identitet är förhanden. »Also die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens»<sup>1</sup> Huru är denna identitet, som är den nödvändiga förutsättningen för varje vetande, möjlig? Enligt Schleiermacher endast därigenom, att tänkande och varande äro ett i det absoluta; häri ligger grunden till att tänkande och varande kunna vara identiska också i det ändliga vetandet. »Die Idee der Gottheit ist der transcendentale terminus a quo, und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich . . . Sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zum Grunde»<sup>2</sup>. »Der Parallelismus des Seins und Denkens führt schon auf ein absolut höchstes Sein . . . Das absolut höchste Sein und Denken in Seiner Identität ist nicht ein blosses Postulat, sondern es ist in jedem einzelnen Akt des Wissens das allein Reale und Gewisse»<sup>3</sup>. Med uppvisandet härav är Schleiermacher framme vid målet. Han har bevisat, att det absoluta eller gudsmedvetandet på transcendentalt sätt ligger till grund för allt vetande (och allt viljande), och att vi, så visst vi ej vilja helt uppgiva allt vetande och viljande, måste erkänna gudsmedvetandets giltighet.

Men denna tankegång lyckades han föra till slut endast därigenom, att han genombröt kriticismen och införde den för denna främmande identitetsfilosofiska tanken om tänkandets och varandets, andens och naturens, vetandets och viljandets, subjektets och objektets, det idealas och det realas »Selbigkeit». Men på grund av detta genombrytande blir hela bevisföringens värde problematiskt. När Schleiermacher menar sig kunna transcendentalt uppvisa nödvändigheten av att antaga ett absolut såsom identiteten av alla de nämnda motsatserna, så gör han sig i likhet med identitetsfilosofien överhuvud skyldig till en förväxling mellan det kunskapsteoretiska och det ontologisk-metafysiska. Under det att den transcendentala metoden är ett medel för det kunskaps-kritiska prövandet av de översta principerna, har den här fullkomligt förlorat sin skärpa därigenom att den

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 461.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 164.

<sup>3</sup> Beilage G und H der Dialektik Friedrich Schleiermachers, hrsg. v. B. Weiss, sid. 3.



i stället ingått förbund med en oprövad ontologisk-dogmatisk förutsättning. *Men om ock dialektikens transcendentala deduktion av religionen på grund härav måste betecknas såsom i grunden förfelad, så har dock detta Schleiermachers försök sin stora betydelse därigenom att han insett uppgiftens vikt och med så oöverträfflig klarhet och konsekvens uppställt problemet. Med lösningen må det förhålla sig huru som helst — att hava funnit och för första gången uppställt den moderna religionsfilosofiens grundproblem samt att hava pekat på den enda för dess lösning användbara metoden, den transcendentala metoden, är Schleiermachers ovanskliga förtjänst.* Bortse vi ifrån, att Schleiermacher på grund av sin identitetsfilosofiska uppfattning infört en synpunkt, som ej kan genomföras, och giva vi blott akt på den metodiska sidan av saken, så kan det ej förnekas, att den transcendentala metoden här vunnit tillämpning på den religiösa erfarenheten på ett sätt, som ej lämnar något övrigt att önska. När man tolkat Schleiermachers Dialektik utan att taga den transcendentala synpunkten till hjälp, när man t. ex. uppfattat dess senare del, som om den blott ville giva en spekulativ lära om förhållandet mellan Gud och världen, så är det ej underligt, att nära nog varje sats blir oförståelig. Däremot blir varje sats självklar, när man blott insett, att dialektiken tjänar ett transcendentalt syfte. Huru skall man med den vanliga tolkningsmetoden kunna komma till rätta med yttranden sådana som dessa: »Von der Idee der Gottheit müssen wir uns bekennen, dass wir sie auch durch einen unendlichen Prozess nie erreichen können . . . Weder dadurch, dass sich das Wissen ausdehnt, kommen wir der Idee der Gottheit näher, noch dadurch, dass es sich vervollkommet. Denn sie ist in jedem Akt des bestimmten Wissens gleich sehr gegeben; sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewusstseins überhaupt. Es ist dieselbe Unfähigkeit im Tier, die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben. Aber sie ist in vielen Akten nicht mehr als in Einem. Auch durch das intensive Fortschreiten des Wissens nähern wir uns ihr nicht»<sup>1</sup>. Från transcendental synpunkt är detta alls ingen gåta. Ty alldeles det samma gäller om den »transcendentala apperceptionen». Även den är belägen utanför den empiriska kunskapens område, och

---

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 163.



kan ej uppnås därigenom att vetandet utsträcket. Och dock är den såsom transcendental förutsättning å andra sidan förhanden i varje vetande och i varje viljande, så att det också om den kan sägas: »sie ist in vielen Akten nicht mehr als in Einem». När det gäller att bevisa den »transcendentala apperceptionens» nödvändighet och giltighet, behöver man med andra ord icke draga in hela vetandet såsom bevismaterial. Ett enda vetandesmoment är fullt ut lika beviskraftigt som många sådana moment sammantagna eller som vetandet, betraktat såsom totalitet. För det transcendentala beviset är det nämligen nog, att det blott överhuvud gives *något* vetande, då ju dess undersökning går ut på att fastställa de förutsättningar, utan vilka absolut *intet* vetande vore möjligt. Vad Kant påstår om den transcendentala apperceptionen vill Schleiermacher nu tillämpa på gudsidéen. I varje vetande och varje viljande föreligger en enhet mellan tänkande och varande, men denna enhet är möjlig endast under förutsättning av ett absolut, som griper över motsatsen mellan tänkande och varande. *I varje vetandets eller viljandets akt är alltså det absoluta förhanden såsom logisk förutsättning, och skulle man förneka det absoluta, så måste man konsekvent också upphäva allt vad vetande och viljande heter. Liksom vetandet och viljandet konstituera människans väsen, så är också gudsmedvetandet oskiljaktigt från människans väsen, alltså en nödvändig och integrerande del i andelivet, som ej kan bortskäras utan att hela andelivet förtvinar.* »Die Idee des absoluten Seins als Identität von Begriff und Gegenstand ist also kein Wissen. Sie ist aber der transcendentale Grund und die Form alles Wissens»<sup>1</sup>. »Ist nun kein Wissen, wenn und sofern nicht die Beziehung auf die Identität von Begriff und Gegenstand im Denken gesetzt ist, so ist diese Identität die Form alles Wissens»<sup>2</sup>; och på motsvarande sätt med allt viljande.

Från denna transcendentala synpunkt har man också att förstå Schleiermachers framhåvande av att Gud är oss given endast i idéerna och i samvetet såsom deras formala sida, men att Guds varande i sig icke kan vara oss givet. »Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns, nicht in wiefern sie als

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 87.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 87 Anm.



bestimmte Vorstellungen einen Moment im Bewusstsein erfüllen, sondern in wiefern sie in uns allen auf gleiche Weise das Wesen des Sein ausdrücken und in ihrer Gewissheit die Identität des Idealen und Realen aussprechen . . . Ebenso ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes. Nicht in wiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann. Sondern in wiefern es in der sittlichen Überzeugung die Übereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äussern Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht»<sup>1</sup>. Kort sagt har Schleiermacher gått både vetandets och viljandets, både kunskapens och sedlighetens väg till slut, och han har på båda vägarna nått fram till gudsidéen eller begreppet om det absoluta, visserligen icke såsom en konkret realiserad tanke, men såsom en nödvändig och ofrånkomlig tanke. Han har funnit det absoluta såsom den transcendentalt nödvändiga förutsättningen för all kunskap och all sedlighet, för allt vetande och allt viljande. Då dessa båda äro för människans väsen konstituerande, men då de i sin tur transcendentalt vila på gudsidéens grund, så är också denna uppvisad såsom en nödvändig och oundgänglig beståndsdel i vårt väsen och därmed i all erfarenhet överhuvud. Så når Schleiermacher fram till sin sats: »Gott ist uns also als Bestandteil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Tierischen herabsinken»<sup>2</sup>.

Vi hava härmed slutfört framställningen av dialektikens transcendentala deduktion av religionen. Innan vi gå vidare till motsvarande frågor i *Der christliche Glaube*, kasta vi en blick på den hittills tillryggalagda vägen. Hos Kant söka vi förgäves efter en kritisk religionsfilosofi, d. v. s. efter en undersökning av den religiösa erfarenheten med hänsyn till dess giltighet. Visserligen funnos hos honom tvenne viktiga förutsättningar för uppkomsten av en kritisk religionsfilosofi, nämligen först den allmänt kritiska problemställningen, enligt vilken filosofiens huvuduppgift består i att pröva de olika erfarenhetsformernas giltighet, och för det

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 154 f.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 155 f.



andra den transcendentala metoden, medelst vilken denna prövning skall äga rum. Däremot saknades hos honom den tredje lika väsentliga förutsättningen, nämligen förståelsen för religionen såsom en verklig erfarenhet. Hos Schleiermacher förefinnas däremot samtliga dessa tre förutsättningar, och detta är grunden till att vi hos honom finna det första utförandet av en kritisk religionsfilosofi. Det är en för hans åskådning grundläggande insikt, att religionen vill gälla såsom en autonom erfarenhet, såsom ett nödvändigt och ofrånkomligt moment i andelivet. Att pröva detta anspråk blir enligt honom religionsfilosofiens första och viktigaste uppgift. För detta ändamål prövar han i sin Dialektik den transcendentala metodens användbarhet på religionens område, d. v. s. han söker visa att man, vare sig man analyserar vetandet eller viljandet, till sist kommer tillbaka till en religiös förutsättning, som på så sätt logiskt ligger till grund för vetandet och viljandet, att ingen vetandets eller viljandets akt vore möjlig, om denna förutsättning ej erkännes såsom giltig. Denna transcendentalt nödvändiga och giltiga religiösa förutsättning utgöres av gudsmedvetandet eller det absoluta. Resultatet av dialektikens undersökning kan alltså sammanfattas i formeln: *utan gudsmedvetandet ingen erfarenhet* (intet vetande eller viljande). Men till detta resultat kunde Schleiermacher komma endast genom att i sin deduktion inblanda en för den kritiska frågeställningen främmande tanke, nämligen den från identitetsfilosofien övertagna bestämningen av vetandet såsom enheten av tänkande och varande. Även om Schleiermacher riktigt bestämt den kritiska religionsfilosofiens uppgift, och även om han för lösandet av denna uppgift med rätta använt sig av den transcendentala metoden och gjort detta på ett sätt, som rent metodiskt i följdriktighet överträffas endast av Kants transcendentala deduktion av kategorierna, så kan man dock icke påstå, att hans transcendentala deduktion av gudsmedvetandet håller måttet. Utifrån den kritiska frågeställningen har man endast att göra med giltighetsfrågan. Liksom det icke är filosofiens uppgift att fastställa vad som är, utan blott vad som gäller, så får den icke heller vid behandlingen av detta problem gå utanför giltighetsfrågans ram och söka styrka giltigheten genom hänvisning till det varande. Felet i Schleiermachers transcendentala deduktion av religionen består just däri, att hos honom på den avgörande punkten inträder konfusion mellan



giltighets-frågan och varande-frågan, mellan det kunskapsteoretiska och det ontologiska. Felet ligger ej i användandet av den transcendentala metoden på religionens område, som om detta på grund av sin natur skulle vara uteslutet från sådan behandling; fastmer uppfordrar religionen på grund av sin faktiska beskaffenhet och på grund av sitt anspråk på att gälla såsom en autonom erfarenhet till en kritisk prövning enligt denna metod. Det enda som härvid måste iakttagas är, att deduktionen hålles fri från alla främmande tillsatser och att den såsom en rent erfarenhetsteoretisk undersökning stannar inom giltighetsfrågans sfär<sup>1</sup>.

### III.

#### **Religionens transcendentala nödvändighet enligt Der christliche Glaube.**

Behandlingen av frågan om religionens transcendentala nödvändighet möter oss i Der christliche Glaube under rubriken »lånesatser ur etiken». I det föregående hava vi följt frågan ännu ett steg längre tillbaka och sett dess upprinnelse i dialektiken. Vi behöva därför icke länge uppehålla oss vid etikens framställning, utan blott helt kort konstatera, att den ger uttryck åt samma åskådning, blott mera kortfattat, emedan den för begrundningen kan hänvisa till dialektiken. Vi finna här sådana formuleringar som: »wo wahres Erkennen ist, da ist auch Religion»<sup>2</sup> eller: »Alle Sittlichkeit ist insofern religiös»<sup>3</sup>. Här talas om »dass jede Lust und Unlust religiös wird»<sup>4</sup>. I allt detta igenkänna vi den transcendentala tanken, likaså när det heter: »Das höchste Wissen zeigt sich daher in unserm Bewusstsein nicht unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innere Grund und Quell alles andern Wissens»<sup>5</sup>. Redan så tidigt som i etik-utkastet

<sup>1</sup> I min avhandling »Religiöst apriori» 1921, Kap. IV, »Transcendental deduktion av religionen», sid. 206—241, har jag sökt visa, huru en transcendental deduktion av religionens grundkategori är möjlig under principiellt kvarblivande på den kritiska giltighetsfrågans mark.

<sup>2</sup> Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hrsg. von O. Braun, 1913 (Schleiermachers Werke II) [= Ethik], sid. 178 Anm.

<sup>3</sup> O. a. a., sid. 210.

<sup>4</sup> O. a. a., sid. 318.

<sup>5</sup> O. a. a., sid. 528.



1805—06 möter oss en liknande tankegång, ehuru i mindre klar formulering. »Des sittlichen Lebens kann man sich nicht bewusst werden, wenn man sich nicht des beseelenden Princip's auch als Vernunft d. h. in seiner Identität mit dem Absoluten bewusst ist. Und diese Beziehung unmittelbar gegeben ist eben Religion. Also muss auch Religion und Kunst zusammenfallen, und die sittliche Ansicht der Kunst besteht eben in ihrer Identität mit der Religion. Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös»<sup>1</sup>. I dessa ord framträder ännu tydligare än i dialektiken en förändring i uppfattningen i jämförelse med Reden über die Religion. Under det att religionens självständighet och autonomi där var det mest framträdande temat, så att frågan om religionens allmängiltighet mera trädde i bakgrunden, så är förhållandet här omvänt. Här är det tanken om religionen såsom en självständig och egenartad erfarenhet, som får träda i bakgrunden, och detta till den grad, att samtliga övriga erfarenhetsformer kunna betecknas såsom »religiösa». Tydligen kan det då ej längre vara fråga om det egenartat religiösa. Därom är Schleiermacher också själv fullkomligt medveten. »Religiös ist nicht nur die Religion im engeren Sinne»<sup>2</sup>. Endast med denna inskränkning är det möjligt att låta religionen och konsten sammanfalla och i grunden vara identiska. Huru har denna förskjutning kunnat inträda hos Schleiermacher? Tydligen endast därigenom, att tanken på att religionen transcendentalt ligger till grund för alla de skilda erfarenhetsformerna för honom blivit så viktig, att alla andra intressen måste underordnas därunder. Nu kan det visserligen mot denna Schleiermachers framställning invändas, att de övriga erfarenhetsformerna ingalunda behöva betecknas såsom religiösa, därför att en viss religiös grundkategori transcendentalt ligger till grund för dem, och att det alltså här icke föreligger någon anledning att vidtaga några inskränkningar på religionens självständighet och specifika egenart. Men det som i detta sammanhang intresserar oss är att se, vilken allt annat överträffande betydelse tanken om religionens transcendentala förankrande i andelivet så småningom hos Schleiermacher vunnit, så att till och med det, som eljest var det viktigaste för honom,

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 99 f.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 315.



måste träda i skuggan därför. Till och med med risken att knappa av på religionens egenart vill han fasthålla vid, att det icke kan givas något vetande, någon sedlighet eller koust annat än på religiös grundval.

Om Schleiermachers etik i fråga om den transcendentala deduktionen av religionen bygger på dialektiken och blott återgiver dess resultat, så går den däremot ett steg utöver densamma därigenom att den söker uppvisa religionens nödvändiga ort inom andelivet. Under det att dialektiken stannar vid den allmänna tanken, att andelivet överhuvud vore en omöjlighet, om ej religionen inginge däri »als der innere Grund und Quell», så går etiken vidare och söker i sammanhang med sitt försök att kartlägga alla förnuftsverksamheter även utpeka, var religionen är så att säga lokaliserad inom andelivet. Med tillhjälp av de båda begreppsparen »organiserande förnuft»—»symboliserande förnuft» och allmän—individuell framkonstruerar han fyra olika etiska värdeområden eller »Güter»; ett av dessa nödvändiga värdeområden är religionen. Därmed har han funnit religionens givna plats i det kulturfilosofiska sammanhanget och tillika ett nytt stöd för dess nödvändighet och allmängiltighet.

Efter dessa antydningar kunna vi övergå till behandlingen av den del av *Der christliche Glaube*, som framställs under rubriken »lånesatser ur etiken» och som har till uppgift att ådagalägga religionens transcendentala nödvändighet. Vid första påseendet ligger det närmast till hands att uppfatta denna avdelning av *Der christliche Glaube*, som om dess syfte blott vore att psykologiskt bestämma religionens väsen och område. Så har man också i allmänhet uppfattat Schleiermacher. Från denna synpunkt skulle innehållet i 3—6 §§ vara följande. Sedan tredje paragrafen från varandra avgränsat de tre psykologiska områdena vetande, handlande och känsla samt anvisat religionen eller fromheten dess plats inom känslans område, går fjärde paragrafen vidare i den psykologiska Ortsbestämningen, och visar, vad som karakteriserar den religiösa känslan till skillnad från alla andra känslor, nämligen att den är en känsla av absolut avhängighet, varefter femte paragrafen visar, huru den endast i sammanhang med medvetandets övriga arter når sin konkreta gestaltning; sjätte paragrafen slutligen uppvisar, huru den så beskrivna fromheten är en samfundsbildande makt, och utgör alltså övergången



från den psykologiska behandlingen av religionen till den sociologiska. — Emellertid visar en närmare bekantskap med de ifrågavarande paragraferna, att denna tolkning ej kan upprätthållas. Det är framför allt fyra instanser, som kunna anföras däremot. *För det första* måste man förvånas över de här och var uppdykande begreppen allmän och väsentlig = nödvändig och allmängiltig, vilka måste förnimmas såsom främmande element, om det blott vore fråga om ett psykologiskt sammanhang. *För det andra* måste man fråga sig, varför Schleiermacher inför dessa satser under falsk flagg såsom lånesatser ur etiken, om de blott hade psykologisk betydelse. *För det tredje* visar en närmare undersökning, att den metod, medelst vilken Schleiermacher här finner religionens väsen i den absoluta avhängighetskänslan, ingalunda är den psykologiska metoden. Slutligen är det *för det fjärde* klart, att begreppet absolut avhängighetskänsla, ehuru det uppträder i psykologisk dräkt, omöjligen kan representera en psykologisk bestämning. När Schleiermacher här begagnar sig av uttrycket »känsla», menar han därmed ej detsamma, som den moderna psykologien förstår med känsla, vilket tydligast framgår därav, att han identifierar den med det »omedelbara självmedvetandet». Lägges nu härtill, att hela den föregående undersökningen lärt oss att känna Schleiermacher från en helt annan sida, huru han i dialektiken på transcendental väg söker tillkämpa religionen erkännande av dess nödvändighet och allmängiltighet och huru etiken, varur den ifrågavarande avdelningen av Der christliche Glaube skall vara lånesatser, fortsätter på den inslagna vägen och med nya medel vill styrka religionens transcendentala nödvändighet och allmängiltighet, och då Reden über die Religion, som eljest skulle utgöra det starkaste värdet för den psykologiska tolkningen, visat sig genomvävd och buren av tanken om religionens transcendentala nödvändighet, så kunna vi redan på förhand ana, i vilken riktning vi hava att söka den rätta tolkningen.

Allt det anförda visar oss i riktning mot en rent filosofisk, transcendental-kritisk betraktelse, som har till ändamål att uppvisa religionens allmängiltighet och nödvändighet. Men skulle man nu härav draga den slutsatsen, att det alltså icke är fråga om en psykologisk, utan en transcendental tankegång, så vore också detta falskt. Åtminstone vad tredje paragrafen beträffar, kan



den icke uppfattas på annat sätt än psykologiskt; transcendentalt ger den däremot ingen mening. Till yttermera visso har Schleiermacher själv betecknat den som ett ursnitt ur »sjäsläran». Varje harmoniseringsförsök är här dömt att misslyckas. Det återstår intet annat än att konstatera, att här tvenne olika tankegångar äro förbundna med varandra, den psykologiska och den transcendentala. G. Wehrung<sup>1</sup> har i huvudsak rätt, då han vill draga en skarp gränslinje mellan tredje och fjärde paragraferna, likaså när han framhåller, att tredje paragrafen såsom psykologisk orientering är att betrakta såsom en inledning, som för Schleiermacher själv är av mera underordnad vikt i jämförelse med det följande, vari Wehrung också finner förklaringen till att Schleiermacher kunnat införa den tillsammans med de följande paragraferna under rubriken lånesatser ur etiken, oaktat den ej har något med etiken att skaffa. Med utgångspunkt från det resultat, vartill undersökningen av Reden über die Religion fört, är detta också lätt att förklara. I Reden var frågan om religionens självständighet och egenart det mest framträdande temat, men till sist visade det sig dock, att det intresse, som Schleiermacher fäster vid denna fråga, till stor del får sin förklaring däri, att han endast under denna förutsättning menar sig kunna upprätthålla religionens allmängiltighet och nödvändighet. I Der christliche Glaube har en förändring i detta läge inträtt, såtillvida som här frågan om religionens allmängiltighet tydligt och öppet träder i förgrunden såsom centralproblemet. Men ännu alltjämt kvarstår tanken, att religionens självständighet är en nödvändig förutsättning härför. När Schleiermacher därför nalkas religionens giltighetsproblem, så är det helt naturligt för honom, att han måste inleda denna undersökning med en betraktelse, som säkerställer religionens egenart; först så är enligt honom marken beredd för giltighetsfrågans lösning. Under sådana förhållanden är det ej underligt att Schleiermacher inordnar denna förberedande undersökning, som sakligt sett bildar bakgrunden till den transcendentala undersökningen, under samma rubrik som denna, även om den metodiskt sett bär helt annan karaktär. Såsom vi i första kapitlet kunnat fastställa, är det tre undersökningar, som

---

<sup>1</sup> G. WEHRUNG: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, 1911, sid. 30 ff.



enligt Schleiermacher utgöra dogmatikens vetenskapliga grundläggning. Om han nu hade infört den tredje paragrafen under en självständig rubrik, t. ex. lånesats ur psykologien, så hade han därigenom framkallat det skenet, som om vi här hade att göra med ytterligare en fjärde, självständig undersökning, vilket icke är fallet. Underordna vi sålunda med Schleiermacher tredje paragrafen under behandlingen av religionens transcendentala nödvändighet, så måste det så mycket kraftigare framhävas, att den blott utgör en psykologisk för-undersökning, och att den transcendentala deduktionen tager sin början först i fjärde paragrafen. Ty det kan icke förnekas, att den psykologiska ansatsen vanligen förorsakat den missuppfattningen, att tankegången i dess helhet måste uppfattas såsom psykologisk.

Den transcendentala deduktion av religionen, som möter oss i fjärde paragrafen, har sitt stora intresse därigenom, att den å ena sidan står i nära förhållande till dialektikens transcendentala deduktion av gudsmedvetandet — såsom ovan uppvisats<sup>1</sup> förde dialektiken fram till »das unmittelbare Selbstbewusstsein = Gefühl», alltså till den punkt, vid vilken Der christliche Glaube anknyter — men å andra sidan ej i likhet med etiken utan vidare bygger på den. Om dialektikens transcendentala deduktion visade sig ohållbar framför allt på grund av dess förbindelse med identitetsfilosofien, så möter oss här ett nytt försök, som framträder löst från denna förbindelse. Även om något av identitetsfilosofiens åskådning skulle vara latent uppbevarat i själva begreppet »das unmittelbare Selbstbewusstsein = Gefühl», vilket ju vinner sin betydelse i dialektiken såsom indifferensen mellan tänkande och viljande, så har detta begrepp dels i tredje paragrafens psykologiska behandling blivit denaturaliserat och omvandlat, så att det ej längre röjer sitt ursprungliga sammanhang med identitetsfilosofien, dels är själva bevisföringen fullkomligt oberoende av identitetsfilosofien. Det är icke längre på nödvändigheten av att vinna en enhet mellan tänkande och varande, som gudsidéens eller det absolutas nödvändighet bygges.

Till sin yttre anordning består fjärde paragrafen<sup>2</sup> av fyra

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 82.

<sup>2</sup> Vi hålla oss här till 2:a upplagan, emedan den låter den transcendentala tankegången framträda vida klarare och konsekventare än 1:a upplagan.



moment. Vart och ett av dessa betecknar ett steg i den transcendental bevisföringen. 1. Såsom utgångspunkt tjänar satsen: »In jedem Selbstbewusstsein sind zwei Elemente, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein ... Das eine Element drückt aus das Sein des Subjektes für sich, das andere sein Zusammensein mit anderem». Dessa båda element motsvaras i subjektet av dess »Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit». Från denna utgångspunkt vill Schleiermacher på transcendental väg nå fram till den absoluta avhängighetskänslans nödvändighet. Undersökningen måste därför inriktas på självmedvetandets Empfänglichkeits-sida. På äkta transcendentalt sätt borde därför hans närmaste fråga bliva, vad som blir följden, om man tänker bort varje Empfänglichkeit. Kan denna borttänkas, och likväl erfarenhet och giltighet upprätthållas? eller såsom Schleiermacher med en psykologisk nyansering hellre uttrycker saken: kan den borttänkas, och självmedvetandet likväl vara möjligt? Skulle svaret på denna fråga bliva bejakande, så kan ej avhängighetskänslan upprätthållas såsom transcendentalt nödvändig. Och mycket riktigt, det är just detta problem som Schleiermacher upptager till behandling omedelbart efter de anförda orden om subjektets »Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit». »Könnten wir uns *das Zusammensein mit anderem wegdenken*, uns selbst aber übrigens so wie wir sind: *so wäre kein Selbstbewusstsein möglich*, welches überwiegend ein Affiziertsein der Empfänglichkeit aussagte, sondern dann könnte jedes nur Selbsttätigkeit aussagen, welche aber auch, auf keinen Gegenstand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe wäre». Att den transcendental metodens tanke från början ligger bakom fjärde paragrafens utredning, förräder sig redan här, då nödvändigheten av avhängighetsmedvetandet styrkes genom påvisandet av att om detta bortföller, självmedvetandet i den form, vari vi allenast känna det, icke skulle vara möjligt. Härmed är utgångspunkten transcendentalt säkerställd. — 2. Mot bakgrunden härav införes nu i andra momentet motsatsen mellan »Abhängigkeitsgefühl» och »Freiheitsgefühl». Om det nu på grund av dessa uttryck kunde ligga nära till hands att tolka utredningen i psykologisk mening, så avskär Schleiermacher varje sådan möjlighet genom att tillfoga förklaringen: »Mit diesem Gegensatz ist übrigens der



zwischen trüben oder niederdrückenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen keineswegs zu verwechseln». Vårt förhållande till de givna föremålen är aldrig enbart frihets- eller enbart avhängighetskänsla. Att ett föremål är oss givet betyder helt enkelt, att det består en växelverkan mellan oss själva och föremålet. Härav följer, att vårt förhållande till de givna föremålen städse måste vara delvis frihets- och delvis avhängighetskänsla. »Demnach ist unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt, eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht.» Denna känsla av delvis frihet och delvis avhängighet är konstituerande för vårt världsmedvetande. När vi använda uttrycket världen, vilja vi därmed blott angiva, att det är fråga om den sfär, där det råder en sådan växelverkan, där allt är delvis frihet, delvis avhängighet. *Begreppet »värld» är ingenting annat än uttalandet av vad som ligger i denna delade frihets- och avhängighetskänsla.* — 3. Därpå följer i tredje momentet det avgörande steget i deduktionen, vilket består i uppvisandet av att det icke kan givas en absolut frihetskänsla, men att det däremot gives en absolut avhängighetskänsla, och att denna är så väsentlig för vårt självmedvetande, att allt, till och med vår självverksamhet, som ju eljest synes stå i strid mot den absoluta avhängigheten, måste avlägga vittnesbörd om densamma. Det är av intresse att iakttaga, huru Schleiermacher, när det gäller att bevisa den absoluta avhängighetskänslans nödvändighet, åter griper efter det transcendentala tillvägagångssättet. Huru går det med självmedvetandet, om det absoluta avhängighetsmedvetandet tänkes bort? Kan det måhända under sådana omständigheter icke ens vara tal om någon självverksamhet? — dessa frågor bli föremål för hans undersökning. Hans bevisföring är i korthet följande. Om frihetskänslan talar om en från oss utgående självverksamhet, så måste denna verksamhet hava ett föremål, men detta kan vara oss givet endast genom en inverkan på vår receptivitet. »In jedem solchen Falle ist daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl



mit gesetzt.» Alltså: utan avhängighetskänsla ingen självverksamhet. »Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl» kan således icke finnas. »*Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewusstsein ist schon an und für sich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbsttätigkeit eben so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.*» I dessa ord ligger egentligen hela den transcendentala deduktionerna av religionen innesluten. Det är så omöjligt att spela ut vår frihet och självverksamhet mot den absoluta avhängighetskänslan, att denna fastmer bildar den nödvändiga förutsättningen, den oundgängliga bakgrunden för all vår självverksamhet. Frihetsmedvetandet är oskiljaktigt från och kan ej ägas utan medvetandet om absolut avhängighet. Medvetandet av oss själva såsom självverksamma måste tillika vara medvetandet om, »dass unsere ganze Selbsttätigkeit von anderwärts her ist». När den absoluta avhängighetskänslan här beskrives såsom »das unser ganzes Dasein begleitende Selbstbewusstsein», så är det uppenbart, att vi här hava att göra med en religionsfilosofisk parallel till Kants »transcendentale apperception»<sup>1</sup>. — 4. Är nu härmed den absoluta avhängighetskänslan transcendentalt säkerställd, så återstår blott att visa, att den är den för religionen karaktäristiska och väsentliga grundkategorien. Detta söker Schleiermacher i fjärde paragrafens fjärde moment ådagalägga genom att peka på dess nära sammanhang med den för religionen i varje fall väsentliga gudstanken, ett sammanhang, som är så intimt, att de båda begreppen »schlechthinige Abhängigkeit» och »Beziehung mit Gott» kunna identifieras med varandra. Ty vad betyder begreppet Gud? Ingenting annat än »das in diesem Selbstbewusstsein mit gesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins». Liksom vi med uttrycket »världen» blott vilja angiva, att det är fråga om den sfär, där det råder växelverkan, där allt är delvis frihet, delvis avhängighet, så skall uttrycket »Gud» blott angiva, att det är fråga om den sfär, där den absoluta avhän-

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 81 och 88; angående begreppet »begleitend» jfr ovan, sid. 83 samt de där anförda ställena, Dialektik, sid. 429 och Gl.<sup>1</sup> § 20: 3, 4.



gigheten råder, där vi sammanfatta oss med den tillvaro, i vilken vi äro ställda, och äro medvetna om att tillsammans med den vara absolut avhängiga. Och liksom begreppet »värld» icke är någonting annat än uttalandet av vad som ligger i den delade frihets- och avhängighetskänslan, så är begreppet »Gud» »*nichts anders als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls*».

Fjärde paragrafen i *Der christliche Glaube* kan alltså med full rätt karaktäriseras såsom en transcendental deduktion av religionens grundkategori, vilken Schleiermacher finner i den absoluta avhängighetskänslan. Båda de för en dylik deduktion väsentliga momenten framträda här med all önskvärd tydlighet. 1. *Att den absoluta avhängighetskänslan är transcendentalt nödvändig och allmängiltig ådagalägges därigenom, att självmedvetandet utan densamma ej vore möjligt och att den ingår såsom ett nödvändigt och ofrånkomligt moment i varje medvetandets akt.* 2. *Att denna transcendentalt nödvändiga absoluta avhängighetskänsla har att gälla såsom religionens grundkategori ådagalägges därigenom, att den är identisk med gudsmedvetandet och att gudstanken blott uttalar vad som redan ligger i den absoluta avhängighetskänslan.*

Mot denna bakgrund är det lätt att förstå det egendomliga sätt, varpå Schleiermacher i femte paragrafen beskriver förhållandet mellan självmedvetandets olika stadier. Han skiljer mellan trenne sådana stadier, det djuriska självmedvetandet, det sinnliga självmedvetandet och det absoluta avhängighetsmedvetandet. Om de båda förra gäller, att det djuriska självmedvetandet måste helt undanträngas av det sinnliga. I analogi härmed kunde man nu vänta, att också det sinnliga självmedvetandet alltmåra skulle undanträngas och övervinnas, allt eftersom det absoluta avhängighetsmedvetandet uppstår och vinner herravälde. Hos Schleiermacher erfara vi emellertid raka motsatsen. »Die mittlere Stufe [das sinnliche Selbstbewusstsein] muss umgekehrt unverringert fortwähren, selbst wenn die höchste [das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl] schon ihre vollkommene Entwicklung erlangt hat»<sup>1</sup>. Varför denna olikhet? Helt enkelt emedan den absoluta avhängighetskänslan är religionens transcendental grundkategori, och alltså, såsom ovan<sup>2</sup> blivit påpekat,

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 5: 3.

<sup>2</sup> Sid. 81, 87 f.



måste behandlas på analogt sätt med den transcendentala apperceptionen. Liksom denna å *ena sidan* ej kan ensam utfylla ett psykiskt moment, så gäller detsamma om den absoluta avhängighetskänslan. Såsom transcendental grundkategori är den i och för sig betraktad blott en tom abstraktion, och även om den av Schleiermacher betecknas såsom självmedvetandets högsta Stufe, så uppnås ej något fullkomligare tillstånd därigenom att den får undantränga det sinnliga självmedvetandet. »Auch wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbstbewusstsein wäre, würde dies ein unvollkommener Zustand sein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewusstseins entsteht<sup>1</sup>.» Utan relation till det sinnliga självmedvetandet kommer den absoluta avhängighetskänslan blott att vara en tom form utan konkret innehåll, varför Schleiermacher också kommer till den slutsatsen, att »die Vollendung die Beziehung beider Elemente auf einander ist». Och liksom den transcendentala apperceptionen å *andra sidan* är medfatt i varje tänkandets akt såsom beledsagande nödvändig förutsättning, såsom ett enkelt, alltid sig själv likt moment, så gäller alldeles detsamma om den absoluta avhängighetskänslan. »Das höchste Selbstbewusstsein an und für sich, da es als schlechthiniges Abhängigkeitsbewusstsein ein ganz einfaches ist und bei allem anderweitigen Wechsel von Zuständen immer sich selbst gleich, so kann es unmöglich in einem Moment so sein und in einem andern anders, noch auch abwechselnd in dem einen Moment da sein, in dem andern aber nicht». Förhållandet mellan dessa båda självmedvetandets stadier blir alltså, att det sinnliga självmedvetandet tillhandahåller stoffet åt den absoluta avhängighetskänslan. När alltså det, som för den vanliga, alldagliga betraktelsen blott ter sig såsom ett sinnligt sammanhang, ställes in under den absoluta avhängighetens kategori, d. v. s. när vi, just i det sinnliga sammanhang, i vilket vi äro inställda, bliva medvetna om oss själva och hela detta sammanhang såsom absolut avhängiga, så är religion förhanden. En människas levnadstid är ett ursnitt ur det sinnliga sammanhanget, och faller på så sätt inom det sinnliga självmedvetandets sfär. Men när

---

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 5: 3.



hon blir medveten om sin levnadstid och det sinnliga sammanhanget i deras absoluta avhängighet, så formar sig det sinnliga självmedvetandets omdöme till ett religiöst omdöme: »Du är min Gud; min tid står i dina händer» (Ps. 31: 15 f.). Och emedan den absoluta avhängighetskänslan är en transcendental grundkategori, så är principiellt intet sinnligt stoff uteslutet från möjligheten att kunna upptagas däri. Även det, som synes allra mest obetydligt och som i sig själv tyckes stå fjärran från religionens område, kan på detta sätt erhålla religiös betydelse. Bilden av några fåglar, som vi se utanför vårt fönster, är tydligen något, som helt och hållet faller inom det sinnliga självmedvetandets område. Men infogad i det absoluta avhängighetsmedvetandets kategori får den omedelbart en religiös innebörd: »Icke en av dem faller till jorden utan eder Faders vilja» (Matt. 10: 29). Därigenom att det sinnliga stoffet så upptages i den religiösa kategorien, i det absoluta avhängighetsmedvetandet, förlorar det ej sin karaktär att vara sinnligt stoff, utan det vinner blott genom denna nya relation vid sidan av sin vanliga, sinnliga betydelse tillika en djupare religiös innebörd. Så är det menat, när Schleiermacher hävdar, att det sinnliga självmedvetandet och det högre självmedvetandet måste bestå tillsammans med varandra. »Dieses Bezogenwerden des sinnlichen bestimmten auf das höhere Selbstbewusstsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewusstseins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Dasein aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloss sinnlichen Selbstbewusstseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand»<sup>1</sup>. Därför kan Schleiermacher också såsom gradmätare för fromheten använda frågan, huru mycket av det sinnliga stoffet som är upptaget i den absoluta avhängighetskänslans kategori. »Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewusstseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmere ist es . . . Und je mehr sie nun in jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewusstseins einschiesst, ohne einen vorbeizulassen, so dass der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen an-

<sup>1</sup> Gl. 2 § 5: 3.



deres endliche, sich doch zugleich gleichmässig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmere ist er»<sup>1</sup>. Allt kommer härvid blott an på, att den absoluta avhängighetskänslan är en berättigad och transcendentalt nödvändig form för all erfarenhet. Detta kommer ock till klart uttryck i femte paragrafens sista sats. »Die Frommen bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, dass ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewusstseins und des aussichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, und dass sie folgerechterweise sich ganz auf die niedere Lebensstufe beschränken müssten»<sup>2</sup>. Utan den absoluta avhängighetskänslan intet föremålsligt medvetande och intet handlande, utan gudsmedvetandet intet vetande och intet sedligt förhållande! Den som förnekar den för allt andeliv transcendentalt till grund liggande religiösa inställningen måste konsekvent förbliva på »die niedere Lebensstufe».

Femte paragrafen visar sig alltså från början till slut bestämd av tanken på religionens transcendentala nödvändighet, som erhållit sin deduktion i fjärde paragrafen. Gäller nu det samma angående den sjätte paragrafen? Låter även den naturligt infoga sig under den transcendentala synpunkten? Den fråga, på hvilken vi här måste söka svar, är mera konkret sagt följande: kan något sammanhang påvisas mellan de föregående paragrafernas transcendental-logiska undersökning och den sjätte paragrafens mera sociologiskt riktade framställning, som kulminerar i begreppet »Kirche»? Att ett dylikt sammanhang består, kan lättast inses, om vi för jämförelses skull i betraktelsen in- draga även övriga transcendentalt nödvändiga erfarenhetsformer. Det låter sig icke bestridas, att de transcendentalt nödvändiga erfarenhetsformerna bevisat sig såsom med nödvändighet samfundsbildande. Så är »vetandets idé» grundvalen för den omfattande sociologiska organisation, som kallas »vetenskapen», så ligger den transcendentalt nödvändiga etiska kategorien till grund för allt vad etiskt samfund, rättssamfund och stat heter, så för ock det absoluta avhängighetsmedvetandet med nödvändighet till kyrkosamfund i ordets allmännaste bemärkelse. Det är lätt att inse, varför så måste bliva fallet. Samtliga dessa transcendentalt

<sup>1</sup> Gl. 5 § 3.

<sup>2</sup> Gl. 5 § 5, Zusatz.



nödvändiga erfarenhetsformer kunna såsom allmängiltiga göra anspråk på att betraktas såsom en allas gemensamma angelägenhet. Visserligen kan också gemenskap och samfund byggas på mera tillfällig grundval, men när detta tillfälliga motiv bortfaller, upphör också gemenskapen. Annorlunda förhåller det sig med de transcendentalt nödvändiga erfarenhetsformerna; där finnes intet tillfälligt motiv, som kan bortfalla, de äro nödvändiga och integrerande moment i det mänskliga andelivet, varför ock den gemenskap, som bygger på deras grundval, är nödvändig och ofrånkomlig. När det därför visar sig, att religionen är en samfundsskapande makt utan motstycke, så kan detta visserligen icke användas såsom bevisgrund i den transcendentala deduktionen av religionen, men är ett symptom på religionens transcendentala nödvändighet. Men å andra sidan följer av religionens transcendentala nödvändighet såsom korollarium satsen om det religiösa samfundets eller kyrkans nödvändighet.

Denna åskådning är bakgrunden för sjätte paragrafen, som är av följande lydelse: »Das fromme Selbstbewusstsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmässig fließende, andererseits bestimmt begrenzte d. h. Kirche». Denna paragrafs första moment är ägnat åt säkerställandet av religionen såsom »ett för den mänskliga naturen väsentligt element»; den bygger alltså på den transcendentala deduktionens resultat, och vill upprätthålla detta gentemot vad man med ett från senare tid härstammande namn kan beteckna som den positivistiska religionsuppfattningen. Det för denna uppfattning karaktäristiska är, att den betraktar religionen såsom en blott tillfällig storhet, som sammanhänger med ett visst kulturstadium och övervinnes med detta, eller som för sitt ursprung har att tacka vissa tillfälliga motiv, som äro förhanden hos somliga, men icke hos andra. Sitt förnämsta stöd finner den i det faktum, att religionen icke är allmänt erkänd och att det även på kulturens högsta stadier finns många, som veta sig ej hava något med den att skaffa. Detta skulle, menar man, vara omöjligt, om religionen verkligen vore nödvändig och allmängiltig. Under sådant förhållande skulle det vara en omöjlighet att emancipera sig från densamma. Nu visar erfarenheten, att detta är möjligt; alltså — sluter man från positivistiskt håll — är reli-



gionen icke allmängiltig och nödvändig; varje exempel på ateism är en negativ instans mot religionens påstådda allmängiltighet och nödvändighet. Häremot kunde med rätta invändas, att religionens faktiska allmänhet icke är liktydig med dess normativa allmängiltighet. Att vi i erfarenheten möta mången ologisk tanke, och att logiken alltså icke äger faktisk-psykologisk allmänhet, är intet bevis mot dess allmängiltighet. På samma sätt kan det påstås, att det argument mot religionens allmängiltighet, som hämtas därifrån, att religionen ej är en fullkomligt allmän företeelse, ej bevisar vad det skulle bevisa. Det förhållandet, att icke alla intaga en positiv ställning till religionen, strider ej mot satsen, att alla *borde* göra det. Schleiermacher går ännu ett steg längre. Enligt honom är det icke blott så, att det ifrågasvarande argumentet saknar beviskraft, utan det är helt enkelt falskt. Att emancipera sig från religionen är en omöjlighet. Någon verklig ateism kan icke finnas.

Den åskådning, mot vilken Schleiermacher här vänder sig, beskriver han såsom den, för vilken religionen är »eine zufällige Form, die sich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur in Allen zu rechnen sei». Häremot står hans egen bestämning av religionen såsom »ein der menschlichen Natur *wesentliches* Element», vilken bestämning införes såsom en enkel följsats ur fjärde paragrafens deduktion. Denna uppfattning kullslås ej därav, att det i varje människas liv gives en tid, då gudsmedvetandet ej kan spåras hos henne, »denn dies ist auch die Zeit der Unvollständigkeit des Lebens»; ej heller därav, att det finnes samfund, vari gudsmedvetandet synes slumra, ty också här hava vi att göra med ett »outvecklat tillstånd». Betydelsefullare än dessa båda invändningar mot religionens nödvändighet är det förhållandet, »dass Einzelne auch in die Mitte eines entwickelten religiösen Lebens gestellt an diesem keinen Teil nehmen». Detta argument vill Schleiermacher undgå genom att betvivla och i sista hand bestrida det. »Sie werden doch bezeugen müssen, die Sache selbst sei ihnen nicht so fremd.» Denna tanke, som här blott antydes, upptages i ett senare sammanhang, i fråga om gudsläran, i § 33: 2, där all »Gottlosigkeit» förklaras bero på bristande utveckling, och i den mån denna förklaring ej kan användas helt enkelt är att betrakta såsom »Wahn und Schein».



»Die dritte Gottlosigkeit ist die eigentlich so genannte Gottesleugnung, Atheismus, welche mitten unter Christen und bei vollkommener Entwicklung ja auf den höchsten Stufen der Bildung als speculative Theorie ausgesprochen wird. Diese nun ist zweifach. Eines Teils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewusstseins, und dann, wiewohl nie ohne dass lichte Augenblicke dazwischen träten, offenbar ein Erzeugnis der Zügellosigkeit, also eine Krankheit der Seele, gewöhnlich von einer Verachtung alles intellektuellen begleitet; und *von dieser kann man ganz eigentlich sagen, dass sie nicht ist, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt*». Frågan, huru Schleiermacher kan beteckna ett sådant påtagligt faktum som ateismen såsom icke-varande och sken, har vållat Schleiermachertolkningen stora svårigheter. Så har G. Wehrung tagit detta uttalande som bevis för sitt påstående, att Der christliche Glaube genomgående bär naturalistisk prägel. Enligt Wehrungs tolkning har Schleiermacher genom att hävda religionens ofrånkomliga nödvändighet fullkomligt priggivit dess frihetsart; religionen framträder hos en människa såsom en naturnödvändig produkt. Varhelst det mänskliga självmedvetandet kommer till utveckling slår fromheten ut i blom, och detta emedan den med naturnödvändighet måste så göra<sup>1</sup>. Schleiermachers bemödande att upplösa »die Gottlosigkeit» i icke-varande och sken har enligt Wehrung sin grund i denna uppfattning. Här skall det komma till särskilt klart uttryck, att den absoluta avhängighetskänslans »allmänhet» ingalunda får uppfattas såsom anspråkets eller normens allmänhet, som obetingat bör uppfyllas (varav icke följer, att den också blir uppfylld), utan att den måste uppfattas uteslutande såsom »Allgemeinheit des Müssens»<sup>2</sup>. Den föregående utredningen visar, att Wehrung har rätt i den förra delen av sitt påstående. I själva verket nöjer sig Schleiermacher icke med religionens blott normativa allmängiltighet. Och när han avvisar ateismen, så är det icke nog för honom att visa, att den icke borde vara, utan han vill tillika visa, att den icke är eller att den blott är ett sken; han bestrider icke blott dess rätt, utan överhuvud dess varande, icke blott dess existensberättigande, utan själva dess existens.

<sup>1</sup> WEHRUNG: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers 1911, sid. 50.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 53 f.



Men när Wehrung härav drager den slutsatsen att det alltså är fråga om resultatet av en naturnödvändig process och om en »Allgemeinheit des Müssens», far han fullkomligt vilse, härtill förledd av det enligt hans mening oundvikliga alternativet: Allgemeinheit des Sollens och Allgemeinheit des Müssens. Felet vid uppställandet av denna motsats ligger däri, att disjunktionen är ofullständig, att det gives en tredje möjlighet, vartill här ingen hänsyn tagits, och att denna tredje möjlighet just är för handen hos Schleiermacher. Den allmängiltighet och nödvändighet, som Schleiermacher tillskriver religionen, är varken den normativa eller den naturlagliga, utan den transcendentala allmängiltigheten och nödvändigheten, vilken på karaktäristiskt sätt skiljer sig från de båda föregående och framträder såsom en från dessa artskild form av giltighet. Från det normativt nödvändiga skiljer sig det transcendentalt nödvändiga därigenom, att dess motsats innesluter en saklig motsägelse och alltså i verkligheten är ogenomförbar. Om en människa i sitt förhållande kommit i strid med en gällande etisk norm, så behöver icke hennes förhållande lida av någon inre omöjlighet. Motsägelsen, som här består, är blott motsägelsen till den åsidosatta normen, men i och för sig kan förhållandet vara konsekvent och motsägelsefritt, blott att det nu står under en mot normen stridande grundsats. Helt annorlunda förhåller det sig med det transcendentalt nödvändiga. Om någon skulle bestrida giltigheten av någon bland de transcendentalt nödvändiga kategorierna, så kommer varje hans omdöme att lida av en inre motsägelse, i det att varje omdöme förutsätter giltigheten av den kategori, som han bestrider. Under det att normen står i ett syntetiskt förhållande till det därigenom normerade, består det ett analytiskt förhållande mellan kategorien och det enskilda omdömet. Men lika skarp är motsatsen mellan det transcendentalt och det naturlagligt nödvändiga. Det är en motsats, analog med motsatsen mellan det logiskt och psykologiskt nödvändiga. Kategoriernas giltighet erkänner jag, icke därför att jag genom ursprunglig disposition, tankevana eller på annat sätt känner mig psykologiskt tvingad att använda dem, utan emedan jag inser deras sakliga nödvändighet och emedan det vore motsägande att bestrida kategorierna, men upprätthålla omdömen, som endast kunna upprätthållas på grundvalen av samma kategorier. När Schleiermacher uppvisat den absoluta



avhängighetskänslan eller gudsmedvetandet såsom religionens transcendentala grundkategori, så är det av det anförda klart, med vilken rätt han kan beteckna dess motsats »die Gottlosigkeit» såsom icke-varande, »Wahn und Schein». Att han vid sin kritik av ateismen icke kan inskränka sig blott till ett icke-böra, ligger i öppen dag; resultatet av den transcendentala deduktionen av religionen bjuder honom ett vida verkningsfullare vapen. Men ännu mindre kan han använda sig av gudsmedvetandets naturlagligt-psykologiska nödvändighet, ty dels kan han icke utan att råka i strid med den faktiska erfarenheten bestrida den rent psykologiska möjligheten av »Gottlosigkeit», dels vore en sådan naturlaglig-psykologisk nödvändighet av noll och intet värde för gudsmedvetandets giltighet. Ty även antaget, att det kunde påvisas, att gudsmedvetandet med naturnödvändighet och genom psykologiskt tvång måste uppstå hos varje människa, så återstode den frågan obesvarad, om vi genom ett dylikt tvång bliva införda i en ofrånkomlig illusion eller om gudsmedvetandet representerar en giltig erfarenhet. Likaledes med naturnödvändighet och genom psykologiskt tvång uppstår hos varje människa det intrycket, att solen går upp och ned, och likväl låta vi ej detta intryck gälla. Helt annat är det tillvägagångssätt, som Schleiermacher använder mot ateisten, mot den som avvisar gudsmedvetandet; det är helt enkelt det tillvägagångssätt, som dikteras av den transcendentala tanken. Schleiermacher riktar till honom den maningen: pröva dina egna förutsättningar, och du skall bland dem upptäcka gudsmedvetandet, som du icke praktiskt vill erkänna. Varje omdöme, som du fäller, visar i sista hand för sin giltighet tillbaka på den absoluta avhängighetskänslan eller gudsmedvetandet; utan detta kommer varje ditt omdöme att sakna sin möjlighetsgrund och sväva i luften. Det är en inre omöjlighet och osanning att låta omdömena gälla, men bestrida deras möjlighetsgrund. Med varje omdöme visar du, huru det i grunden förhåller sig med din »Gottlosigkeit»; »von dieser kann man ganz eigentlich sagen, dass sie nicht ist, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt». Det är alldeles samma metod, som Schleiermacher använder vid skepticisms vederläggning. Visserligen kan han ej bestrida, att det gives en skepticism; men hans invändning däremot lyder: »In seinem Hauptsatz ist also ein Widerspruch zwischen dem Formalen



und Materialen, und er ist in sich selbst gefangen»<sup>1</sup>. Samma ord kunde med samma rätt riktas mot ateismen.

Att 4—6 §§ i *Der christliche Glaube* äro avsedda att giva ett transcendentalt giltighetsbevis för religionen med udden vänd mot den positivistiska åskådning, som i religionen blott ser en tillfällig och oväsentlig företeelse, framgår tydligt av den rekapitulation, som lämnas i 33 §. Här framhålles, att den absoluta avhängighetskänslan »nicht etwas zufälliges ist noch auch etwas persönlich verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement». Den är ej något oväsentligt, vars vara eller icke-vara är beroende av, under vilka omständigheter en människa framlever sitt liv och med vilka företeelser hon träder i förbindelse, den vilar ej på en modifikation av människans väsen, som kan förefinnas hos den ene, men saknas hos den andre, utan den vilar på och är ett nödvändigt och integrerande moment i människans väsen självt. »Man kann nicht das postulierte Selbstbewusstsein in dem beschriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, dass es etwas unwesentliches sei, d. h. dass es in einem menschlichen Dasein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Mensch im Verlauf seines Lebens mit diesem oder mit jenem zusammentrifft. Denn das Erscheinen desselben hängt gar nicht davon ab, dass einem soweit entwickelten Subjekt irgend etwas bestimmtes äusserlich gegeben, sondern nur, dass das sinnliche Selbstbewusstsein irgendwie von aussen aufgeregt werde . . . Dass aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich auch in Allen dasselbe ist, und nicht in dem Einen so in dem Andern anders, folgt schon daraus, dass es nicht auf irgend einer bestimmten Modifikation des menschlichen Daseins beruht, sondern auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in sich schliesst durch welche der besondere Gehalt der einzelnen Persönlichkeit bestimmt wird»<sup>2</sup>. Så kan resultatet av Schleiermachers transcendentala undersökning sammanfattas i satsen, att »die Richtung auf das Gottesbewusstsein einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Natur bildet»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dialektik, sid. 31, jfr ovan, sid. 78.

<sup>2</sup> Gl. 3 § 33: 1.

<sup>3</sup> Gl. 3 § 74: 3.



Vid bedömandet av Schleiermachers transcendentala deduktion av religionen i *Der christliche Glaube* måste såsom dess företrädare framför motsvarande framställning i *Dialektiken* framför allt framhåvas, att identitetsfilosofien ej här fått spela en så dominerande roll som i *dialektiken*. Att dess inflytande icke är alldeles försvunnet, är ganska självklart, då den formel, till vilken han i *dialektiken* till sist når fram (»das unmittelbare Selbstbewusstsein = Gefühl») och i vilken den identitetsfilosofiska åskådningen gjort sin insats gällande därigenom att det omedelbara självmedvetandet eller känslan bestämmes såsom indifferensen mellan tänkande och viljande, i fullkomligt oförändrad form återvänder i *Der christliche Glaube*. Vid behandlingen av *Dialektiken* kunde vi konstatera, att Schleiermacher både med avseende på deduktionens utgångspunkt i »vetandets idé» och med avseende på dess slutpunkt i det absoluta eller gudsmedvetandet såsom religionens transcendentalt nödvändiga grundkategori ännu i huvudsak stod kvar på kriticismens mark. Det identitetsfilosofiska genombrytandet av den transcendentala tankegången sker först, då det gäller att draga förbindelselinjen mellan utgångs- och slutpunkten. I *Der christliche Glaube* sker denna förbindelse på ett i förhållande till identitetsfilosofien fullkomligt oavhängigt sätt genom analys av självmedvetandet. Det kunde därför synas, som om den transcendentala deduktionen av religionen i *Der christliche Glaube* vore genomförd på fullkomligt förebildligt sätt. Så är emellertid ingalunda fallet. Icke heller här har den kritiska giltighetsfrågan hållits fri från inblandning av för den främmande synpunkter. Om vårt intresse i den föregående framställningen varit att påvisa, att Schleiermachers tankegång i de behandlade paragraferna till sin metodiska struktur är transcendentalt och under varje annan synpunkt måste bli oförståelig och motsägelsefull, blir vår uppgift nu att göra uppmärksam på de drag i hans framställning, som stå i strid med den transcendentala tankegången. Här måste vi åter giva *Dialektiken* ett visst företräde framför *Der christliche Glaube*. I den förra kommer det till långt klarare uttryck, att vi hava med giltighetsfrågan att skaffa. Om den transcendentala metoden frågar efter, vilka förutsättningar som måste gälla för att överhuvud något skall gälla, så framträder den i *Der christliche Glaube* i psykologiserande dräkt såsom frågan om vilka förut-



sättningar som måste vara förhanden för att självmedvetandet överhuvud skall vara möjligt. Även om denna senare formulering delvis kan stödja sig på Kants egen och ännu mera på hans illegitima efterföljares framställning, så innebär den dock avgjort ett fördunklande av problemet, vilket också tager sig uttryck på nästan varje punkt i Schleiermachers framställning. Om sålunda redan själva utgångspunkten är psykologiskt förorenad, så är detta icke mindre fallet vid analysen av självmedvetandet för att få fram dess religiösa förutsättning. Visserligen är det uppenbart, att vi här icke hava att göra med en vanlig psykologisk analys; ty det självmedvetande, som här analyseras, är icke ett konkret psykologiskt självmedvetande, utan snarare självmedvetandets begrepp. Och dock kan Schleiermacher ej undgå att använda sådana beteckningar, som måste väcka psykologiska associationer. När han begagnar sådana begrepp som frihetskänsla och avhängighetskänsla, söker han väl att avgränsa dem från begreppet känsla i psykologisk mening, men föres snart själv in i sådana tankebanor, som han ville undvika. När han t. ex. i 9 § talar om »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» såsom »erregbar», så är det uppenbart, att han här icke längre lyckats upprätthålla skillnaden mellan densamma såsom transcendental förutsättning och psykologisk realitet. *Allt det som ursprungligen är tänkt och uppvisat såsom en transcendentalt nödvändig förutsättning vid tillfälle ock kan uppträda såsom psykologisk realitet, är orsaken till att Der christliche Glaube kunnat antaga den gestalt, den äger.* Om Schleiermacher strikte hållit sig till den transcendentala tankegången, så hade det ej varit honom möjligt att ur den absoluta avhängighetskänslan — visserligen i dess genom 11 § så att säga kristianiserade form — härleda hela den kristna trosläran. Härvid gör han sig skyldig till samma motsägande förfarande som Kant, när denne ur det kategoriska imperativets form vill härleda sedlighetens konkreta innehåll. Från transcendental synpunkt är den absoluta avhängighetskänslan religionens giltighetsform. Såsom förmedlande tanke för att ur denna form kunna härleda det konkreta religiösa innehållet måste Schleiermacher omedvetet låta den transcendentala förutsättningen få betydelsen av ett konkret-psykologiskt religiöst medvetande, vars innehåll här blott skall expliceras,



varvid detta psykologiska medvetande från den transcendentala betraktelsen övertager en viss karaktär av nödvändighet.

*Den påpekade dubbelheten i begreppet »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl», att det dels representerar en transcendental förutsättning, dels en psykologisk realitet, är den förnämsta grunden till den dubbelhet, som går igenom Der christliche Glaube i dess helhet. Från denna synpunkt kunna vi delvis giva rätt åt Wehrungs kritik av Schleiermachers Glaubenslehre på grund av dess naturalistiska karaktär<sup>1</sup>. Ovan måste vi bestrida, att Der christliche Glaube bär en sådan naturalistisk prägel, försåvitt den nämligen låter sig bestämmas av en transcendental synpunkt, något som Wehrung förbisett. Försåvitt den åter låter den transcendentala synpunkten förvandlas i en psykologisk, men med behållande av vissa drag från den transcendentala betraktelsen, så är det ovedersägligt, att den så uppkommande blandningsprodukten, det religiösa självmedvetandet med karaktären på samma gång av psykologisk realitet och av ofråkomlighet och nödvändighet, måste få en viss stämpel av naturalism och »Notwendigkeit des Müssens».*

Vilka ödesdiga följder den påtalade dubbelheten haft för Schleiermachers framställning, är lätt att med exempel ådagalägga. Redan i 4 § och dess förhållande till de följande paragraferna märkas följderna därav. När den absoluta avhängighetskänslan här beskrives såsom »das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äusserungen der Frömmigkeit» och detta identifieras med »das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit», så giver detta från transcendental synpunkt en fullkomligt enhetlig och acceptabel mening. Om den absoluta avhängighetskänslan är religionens transcendentala grundkategori, så har man rätt att om den påstå, att den är »det gemensamma för alla än så skilda yttringar av fromheten», då ju någon fromhet ej är möjlig utom på dess grundval. Därmed är ej påstått, att den absoluta avhängighetskänslan skulle vara det gemensamma som återstår, när man på den naturvetenskapliga begreppsbildningens sätt abstraherar från allt det olika i de skilda religionerna. På denna väg har Schleiermacher icke heller nått

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid 106 f.



fram till den absoluta avhängighetskänslan. Det gemensamma, som uppnås genom abstraktion ur de skilda konkreta religionerna, om något sådant gemensamt överhuvud kan upptäckas, är något innehållsligt, Schleiermachers »schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» är religionens formala möjlighetsgrund, och endast såsom sådan gemensam för allt vad religion heter. Under sådana förhållanden har man ej något skäl att med Wehrung beskylla Schleiermacher för naturalism, därför att han bestämmer den absoluta avhängighetskänslan såsom det »gemensamma» i all fromhet. Det är blott skenbart, som han här använder sig av den naturvetenskapliga begreppsbildningens tillvägagångssätt, i verkligheten är hans tankegång transcendental. Men är tanken om den absoluta avhängighetskänslan såsom det gemensamma i all religion principiellt klar, så är den däremot i genomförandet långt ifrån klar. Och vad är orsaken härtill? Ingen annan än den transcendentala tankens psykologiska omtolkning. Ty när den absoluta avhängighetskänslan från att vara en transcendental förutsättning förvandlas till en psykologisk realitet, så har den tillika förvandlats till en innehållslig storhet. Skall den likväl ännu alltjämt gälla såsom det i alla religionsformer gemensamma, så blir detta gemensamma till sin struktur intet annat än religionens (i naturvetenskaplig mening fattade) allmänbegrepp, och naturalismen är åter förhanden, ehuru på omvägen över psykologismen. Även om vi med Wehrung till sist mot Schleiermacher måste rikta förebråelsen för naturalism i religionsbegreppet, så kunna vi ej med honom finna orsaken härtill i det förhållandet, att Schleiermacher vill betrakta religionen såsom en nödvändig och allmängiltig erfarenhetsform; detta är tvärt om det berättigade och betydelsefulla i teorien om »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl». Fastmer ligger orsaken till religionsbegreppets naturalism däri, att denna transcendentala synpunkt ej blivit tillräckligt konsekvent fasthållen, utan stundom fått vika för en psykologistisk omtolkning.

Likaså är Schleiermacher — om man bortser från de sakliga invändningar, som måste resas mot »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl» såsom transcendental grundkategori — fullkomligt i sin rätt, då han betecknar den absoluta avhängighetskänslan såsom »das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit», varmed egentligen icke är utsagt något annat än vad som redan



ligger i den nyss behandlade formeln om det »gemensamma» i religionen. Det är blott nödvändigt att fasthålla vid, att det här varken är fråga om religionens allmänbegrepp eller dess idealbegrepp, att religionens »väsen», varom här är tal, varken är dess psykologisk-empiriska eller dess normativa, utan dess transcendentala väsen. Liksom Wehrung uppfattar den förra formeln, som om das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl därigenom bleve stämplat till religionens naturalistiskt tänkta allmänbegrepp, så uppfattar han den senare formelns tal om religionens väsen, som om det här skulle gälla religionens idealbegrepp, alltså ett begrepp, som på samma gång kan tjäna som värdeåttstock för de olika religionerna. Den svåra frågan för honom blir att förklara, huru Schleiermacher kunnat identifiera två så heterogena synpunkter som det »gemensamma» i religionerna och religionens »väsen», dess psykologiska förutsättning och dess värdeåttstock<sup>1</sup>. I motsats härtill hava vi i det föregående konstaterat, att det här ej är fråga om tvenne heterogena synpunkter, utan att den transcendentala synpunkten i båda fallen är den rådande. Dock saknar icke Wehrungs iakttagelse varje giltighet. I verkligheten förvandlas underhand das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl till ett normativt begrepp, som användes som värdeåttstock. Men detta sker icke till följd av, utan trots den transcendentala betraktelsen; och orsaken till denna förvanskning ligger här liksom i förra fallet i den transcendentala tankens psykologistiska omtolkning.

Ett annat exempel på den ogynnsamma verkan, som religionskategoriens psykologiska inklädnad utövat på Schleiermachers framställning, erbjuder begreppet »Religion überhaupt» eller »Religion schlechthin»<sup>2</sup>. Alltsedan Reden über die Religion var det alltid ett huvudintresse för Schleiermacher att hävda omöjligheten av en naturlig religion i upplysningens stil. När Schleiermacher nu talar om den absoluta avhängighetskänslan såsom »die Religion schlechthin», så kommer detta, så länge han konsekvent fasthåller vid den transcendentala tanken, icke i strid med de historiskt givna, positiva religionerna. Då den absoluta avhängighetskänslan såsom religionens transcendentala grundkategori utgör möjlighetsgrunden för allt vad religion heter, kan den med skäl

<sup>1</sup> G. Wehrung, o. a. a., sid. 48 f.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup> § 6, Zusatz.



betecknas med namnet »Religion schlechthin». Men då den i och för sig blott är en abstraktion eller en tom kategori, så är det ingen fara, att den såsom upplysningstidens naturliga religion kan träda i konkurrensförhållande till de historiskt givna religionerna. Utan dessa vore den överhuvud intet, och mellan den absoluta avhängighetskänslan och de historiska religionerna kan det därför blott bestå ett positivt förhållande. Den absoluta avhängighetskänslan vinner sin realisering i de historiska religionerna och blott i dem. Men så snart Schleiermacher gör avsteg från den transcendentala tankegången och rör sig i psykologistisk riktning, röjer sig detta genast däri, att han får svårt att avgränsa den absoluta avhängighetskänslan och den därpå baserade religionen från den av honom eljest så kraftigt bekämpade tanken på en naturlig universalreligion. Att detta måste bli följd, är också lätt nog att inse. Att det kunde bestå ett positivt förhållande mellan den absoluta avhängighetskänslan och de historiska religionerna, hade sin grund däri, att den förra konsekvent behandlas såsom kategori. Ty därav följer, att den omöjligen kan emanciperas från den faktiskt givna religionen eller uppfattas såsom något självständigt vid sidan av den. Förvandlas nu den absoluta avhängighetskänslan till religionens psykologiska grund-element, så äger den åtminstone en relativ självständighet och kan spelas ut mot den faktiska religionen.

Det är egendomligt att se, huru religionens transcendentala fråga, som i upprepade ansatser framträder hos Schleiermacher klarare än hos någon annan, dock vid varje tillfälle omböjes och förlorar sin udd, och huru det i grunden är alldeles samma omtolkningar, som möta hos Schleiermacher och i de flesta moderna behandlingar av religionens giltighetsproblem. I annat sammanhang<sup>1</sup> hava vi uppvisat, att den religiösa giltighetens problem i allmänhet ej blir behandlat rent för sig, utan underkastas psykologistiska och metafysiska omtolkningar. Den föregående framställningen av Schleiermachers transcendentala deduktion av religionen visar, huru nära till hands omtolkningen just i dessa båda riktningar ligger, och huru svår den är att undgå. I Dialektiken står giltighetsfrågan från början klart i förgrunden, och redan vid uppkastandet av Dialektikens problem kunde vi skönja

---

<sup>1</sup> I avhandlingen »Religiöst apriori», 1921, sid. 150—159 och 165—180.

den förknippning mellan giltighetsbegreppet och den religiösa erfarenheten, som det är religionsfilosofiens uppgift att söka rekonstruera. Men genom inblandning av identitetsfilosofiska tankar glider frågan snart in på metafysikens mark. I *Der christliche Glaube* möter oss en ny ansats till transcendental deduktion av religionen, denna gång i huvudsak utan metafysiska inblandningar; men nu är det i stället psykologismen, som prevalerar. Även här är religionens allmängiltighet och nödvändighet det primära intresset; men redan från början är giltighetsfrågan fördunklad genom argumentering med det tvetydiga begreppet »självmedvetandets möjlighet», och ju längre det lider, desto mera tager psykologismen överhanden. *Ehuru vi således av Schleiermacher äga flera försök till uppvisande av religionens transcendentala nödvändighet, äga vi intet sådant försök, som blivit konsekvent genomfört på giltighetsfrågans mark. Det oaktat behålla dessa Schleiermachers undersökningar sin stora och förblivande betydelse, dels därigenom att de åt framtidens religionsfilosofi lämnade i arv det som ännu är dess grundproblem, nämligen frågan om den religiösa erfarenhetens allmängiltighet och nödvändighet eller om religionen såsom en oundgänglig och integrerande del i andelivet, dels ock därigenom att de pekat på den metod, varav religionsfilosofien för denna frågas lösning måste begagna sig, nämligen den transcendental-kritiska metoden, även om denna metod ej i någon av dessa undersökningar kommit till konsekvent genomförande.*

---



## TREDJE KAPITLET.

### Religionens historiska realisering.

#### I.

#### Den naturliga religionen och historien.

Framställningen av religionens transcendentala nödvändighet enligt *Der christliche Glaube* har visat, huru religionens grundkategori, den absoluta avhängighetskänslan, i samma mån som den blir utsatt för psykologistisk omtolkning, erhåller en naturalistisk anstrykning, och att Schleiermacher därför har svårt att avgränsa den på densamma baserade religionen från upplysnings-tidens »naturliga religion». Att Schleiermacher också känt denna svårighet, visar ett ställe i första upplagan av *Der christliche Glaube*: »Jede Gemeinschaft müsste, wenn sie in sich selbst allmählig mehr Stärke gewönne, ohne alles äussere Zutun in das Christentum übergehen und dieses gleichsam in sich selbst erzeugen<sup>1</sup> können, welches doch gewiss niemand wird annehmen wollen». I själva verket vore det ej lätt att undgå den av Schleiermacher här tillbakavisade konsekvensen, om man utgår från den absoluta avhängighetskänslan såsom en överallt förhandenvarande psykologisk grunddrift, som i sin aktualisering frambringar den faktiska religionen. Den religiösa utvecklingen vore då en till sitt mål noga bestämd väg, som genom fetischismens, polyteismens och monoteismens stadier med en viss naturnödvändighet slutligen utmynnar i kristendomen, men då icke längre i kristendomen såsom den historiska religion den är, utan såsom typen för en historielös monoteism. Då undersökningen emellertid visat, att den omtalade psykologismen mindre är att betrakta såsom en principiellt nödvändig uppfattning än såsom en faktiskt inträdande omböjning, kunna vi ej komma till rätta med för-

---

<sup>1</sup> Gl.<sup>1</sup> § 13: 3.



hållandet mellan religionens grundkategori och de historiskt givna religionerna genom att utgå från vissa konsekvenser, vilka kunna dragas ur Schleiermachers uppfattning, sedan den undergått den psykologistiska förvanskningen, men vilka han själv i tydlig känsla av deras oförenlighet med hans principiella åskådning vägrar att erkänna. Fastmer måste vi såsom bakgrund för frågan om religionens historiska realisering antyda Schleiermachers *principiella* ställning till frågan om den naturliga religionen och historien.

Härvid erbjuder Reden über die Religion den självklara utgångspunkten. Sedan det andra talet uppvisat religionen såsom en självständig och allmängiltig erfarenhetsform, tredje talet belyst religionens psykologisk-genetiska och fjärde talet dess sociologiska fråga, följer i femte talet under rubriken »Über die Religion» behandlingen av religionens historiefilosofiska problem. Schleiermacher är klart medveten om, att det han i andra talet framställer under namnet religion ingalunda är detsamma som den faktiskt förekommande, givna religionen, utan blott en filosofisk konstruktion. I förhållande till de faktiskt givna religionernas konkreta livfullhet, måste den te sig såsom en blek abstraktion. Dock har man ej rätt förstått Schleiermachers egentliga mening med denna konstruktion, om man med R. Otto<sup>1</sup> uppfattar den såsom religionens ur de faktiska religionsformerna abstraherade allmänbegrepp eller såsom ett för all verklig religion till grund liggande psykologiskt moment. I andra talet är det fastmer, såsom ovan blivit uppvisat, fråga om ett mot bakgrunden av religionens psykologiska självständighet upprätthållet krav på dess allmängiltighet och dess nödvändighet. Den konstruktion, som Schleiermacher i andra talet giver under namnet religion, är alltså ingenting annat än religionens transcendentala kategori. I femte talet gäller det nu att från denna kategori komma över till den historiskt givna, verkliga religionen i dess mångfaldiga former. Huru förhåller sig denna »Religion überhaupt» till de konkreta religionerna?

Inför ett analogt problem hade upplysningstidens religionsfilosofi en gång stått. Den lösning, som den gav åt denna fråga, ligger sammanfattad i begreppet »naturlig religion». Det finnes något gemensamt i alla religioner, och detta är religionens för-

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHER: Über die Religion, hrsg. v. R. Otto, 3. Aufl. 1913, Rückblick, sid. XXVI.



nuftiga sanningskärna. Vid sidan av detta har varje religion tillika vissa för den utmärkande tidshistoriskt betingade, s. k. positiva tillsatser. Av sådana tillsatser har den ena religionen mer, den andra mindre. Från värdesynpunkt har detta »positiva» endast negativ betydelse; det inhöljer och fördunklar religionens rena förnuftssanning, det är orsaken till att det rationella i religionen blir övervuxet av irrationell mytologi och kult och andra värdelösa ting. Förhållandet mellan den naturliga religionen och de positiva, historiska religionerna är alltså lika med förhållandet mellan kärna och skal, mellan inre väsen och oväsentligt utanverk, mellan ren urbild och karrikerad avbild. Religionsfilosofiens uppgift blir därför att befria religionen från dess historiskt betingade drag. Idealet är, att de historiska religionerna alltmera uppgå och försvinna i den naturliga religionen.

Mot hela detta betraktelsesätt vänder sig Schleiermacher med sin sats: *det finnes ingen naturlig religion. Vad som går under den naturliga religionens namn, är blott en fiktion, och en oberättigad sådan. All verklig religion är positiv och historisk.* I åtskilliga yttranden kan det visserligen förefalla, som om det i grunden dock ej vore så stor skillnad mellan upplysningstidens åskådning och Schleiermachers. Så t. ex. då han säger: »Ich will Euch die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist; in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken, in dem, was irdisch und verunreinigt vor Euch steht, die einzelnen Züge derselben himmlischen Schönheit aufsuchen, deren Gestalt ich nachzubilden versucht habe»<sup>1</sup>. Men det är blott den yttre formen, som bedrager. Hos Schleiermacher kan det ej vara tal om något konkurrensförhållande mellan »religionen» och »religionerna». Han är alltför tydligt medveten om, att den »Religion überhaupt», som han i andra talet framställt, vore alldeles meningslös utan relationen till de historiska religionerna. Under det att dessa senare enligt upplysningstidens uppfattning äro fullkomligt överflödiga, utgår Schleiermacher från »die Vielheit der Religionen und ihre bestimmteste Verschiedenheit als etwas Notwendiges und Unvermeidliches»<sup>2</sup>; och härvid är det ej fråga om ett nödvändigt ont eller en oundviklig begränsning, utan om en på religionens

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 120 f.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 121.



eget väsen grundad nödvändighet. »So habe ich die Mehrheit der Religionen vorausgesetzt, und eben so finde ich sie im Wesen der Religion gegründet»<sup>1</sup>. Möjlighet till denna betraktelse finner han genom införande av *individualitetens* begrepp. Religionen måste i sitt väsen hava en princip att individualisera sig. »Die Religion ist ihrem Begriff und ihrem Wesen nach auch für den Verstand ein Unendliches und Unermessliches; sie muss also ein Prinzip, sich zu individualisieren, in sich haben, weil sie sonst garnicht dasein und wahrgenommen werden könnte»<sup>2</sup>. Vad Schleiermacher här åsyftar, kan måhända bäst klargöras genom en från annat håll hämtad analogi. Den som blott vill veta av »religionen överhuvud», men avvisar varje positiv-historisk religion, förfar lika inkonsekvent, som om någon blott ville låta »vetenskapen överhuvud» gälla, men ej ville veta av någon enskild vetenskap. Det gives ingen vetenskap överhuvud eller vetenskap i allmänhet, som består vid sidan av de enskilda vetenskaperna och kan träda i konkurrensförhållande till dem. Talar man alltså om vetenskapen överhuvud utan att tänka någon slags relation mellan den och de i de matematiska, naturvetenskapliga eller historiska vetenskapsgrupperna använda metoderna, så är det fara värt, att man blott rör sig med ett tomt ord. Det ligger i vetenskapens väsen att individualisera sig. Vare sig man med uttrycket »vetenskap överhuvud» förstår inbegreppet av alla vetenskaper eller vetenskapens allmänbegrepp eller slutligen det specifikt vetenskapliga, det moment, som måste ingå i varje enskild vetenskap för att den skall göra skäl för sitt namn, så är det i samtliga fallen meningslöst, om det ställes utanför sammanhanget med de enskilda vetenskaperna. Alldeles detsamma gäller »religionen överhuvud», vilken hos Schleiermacher just betecknar det moment, som måste ingå i varje enskild religion för att den skall göra skäl för sitt namn, alltså med andra ord religionens transcendentala väsen. Uppenbarligen vore det meningslöst, att tala om ett sådant transcendentalt moment, men avvisa den helhet, vari det ingår som moment. Blir nu frågan, vid vilket av de båda momenten, det allmänna eller det individuella, Schleiermachers huvudintresse hänger, så är det klart, att det är vid det individuella. Vad han saknar i den »naturliga religionen» är just

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 121.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 122.



religionens individuella egenart. »Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, dass sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt; dagegen jede positive Religion gar starke Züge und eine sehr markierte Physiognomie hat, so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht, und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist. . . Ihr müsst diese um so lieber Eurer Betrachtung würdigen, je mehr das Eigentümliche und Unterscheidende der Religion in ihnen ausgebildet ist»<sup>1</sup>.

Med vad rätt kan religionens principium individuationis sägas ligga i religionens eget väsen? Först och främst, emedan detta »religionens väsen» icke är något i och för sig, utan tränger till individualisering, och först såsom moment i den individuella religionen blir ett »något». För det andra, emedan »die Anschauung des Universums» principiellt är möjlig från ett oändligt antal olika centralpunkter, varav följer, att religionens väsen kan fullkomligt utvecklas endast i en mångfald olika individuella religionsformer<sup>2</sup>. *Härmed ligger motsatsen mellan Schleiermachers och upplysningstidens åskådning i öppen dag. Enligt upplysningstidens mening måste den historiska religionen avlägga sin historiska och individuella karaktär, för att det religiösa värdet skall framträda, enligt Schleiermacher måste omvänt »die Religion überhaupt» individualiseras och historiseras, emedan det religiösa värdet är så att säga lokaliserat i religionens individuella, historiska former. Denna sin grundsats har han också alltjämt upprätthållit. Med orätt gör G. Wehrung gällande, att i detta stycke en förändring skulle inträda i Der christliche Glaube. Där likaväl som i Reden über die Religion är intresset vid den historiska religionens individuella egenart en av de konstituerande faktorerna, som ligga till grund för hans åskådning, även om han icke här finner anledning till en utförlig utveckling därav.*

---

<sup>1</sup> O. a. a., sid. 123 f.

<sup>2</sup> O. a. a., sid. 126 ff. Jfr dessutom till hela detta kapitel N. SÖDERBLOM, Naturlig religion och religionshistoria, 1914, sid. 48 ff.



## II.

**Religionskategoriens historiska realisering.**

När Schleiermacher uppkastar problemet om förhållandet mellan den av honom uppvisade religionskategorien (*die Anschauung des Universums, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*) och de historiska religionerna, så gör han detta, såsom av föregående utredning tydligt framgår, icke i samma intresse som upplysningsfilosofien, ej för att uppvisa, att han i denna religionskategori, i denna »Religion überhaupt» eller »Religion schlechthin» utkristalliserat religionens sanningsinnehåll, utan tvärtom för att erinra om, att med denna »Religion überhaupt» religionen själv ännu i ingalunda är given. När frågan gäller den religiösa erfarenhetens giltighet, måste man utifrån den kritiska filosofiens åskådning underkasta religionens givna företeelse en analys, som avser att skilja mellan dess giltighetsmoment och dess blott faktiska moment. Om giltighetsbeviset för religionen skall kunna utföras, måste det ådagaläggas, att det nämnda giltighetsmomentet å ena sidan ligger till grund för allt vad religion heter, å andra sidan är den nödvändiga och ofrånkomliga förutsättningen för att överhuvud något skall kunna gälla. Det är med detta problem, vi allt hittills sett Schleiermacher sysselsatt. I Dialektiken var det framför allt problemets andra sida, som tog hans uppmärksamhet i anspråk. Hela hans bemödande går där ut på att visa, att det absolutas idé är den nödvändiga förutsättningen för all giltighet; att den tillika ligger till grund för allt vad religion heter antages såsom självklart, men blir ej föremål för någon självständig undersökning. I *Der christliche Glaube* åter hålla det religiösa giltighetsproblemets båda sidor varandra mera i jämnvikt. Här söker han å ena sidan bevisa, att den absoluta avhängighetskänslan är den nödvändiga förutsättningen för allt medvetande och all erfarenhet överhuvud, men å andra sidan bjudes oss ock en undersökning, som bestyrker, att den absoluta avhängighetskänslan blott innehåller det, som religionen uttalar i sitt gudsbegrepp, och att detta omvänt blott är uttalandet av »das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl». När detta religionens giltighetsmoment är funnet, kunde det ligga nära till hands att mena, att detta nu är det inom religionen, som kan göra anspråk



på giltighet, att detta är det hållbara inom de olika religiösa åskådningarna. Men därmed stode man åter på upplysningstidens mark. Det kan icke bestridas, att även den moderna religionsfilosofien ofta låtit förleda sig till ett sådant betraktelsesätt, så t. ex. när E. Troeltsch söker ett religiöst apriori, alltså religionens giltighetsmoment, och framställer detta sökande såsom »immer zugleich ein Kampf mit bloss Tatsächlichem und mit Irrtum»<sup>1</sup>. Schleiermacher har ej fallit för denna frestelse. Han har städse behållit i minne, att den absoluta avhängighetskänslan just såsom religionens giltighetsmoment dock i och för sig blott är ett moment och såsom sådant aldrig kan bestå rent för sig själv, att ändamålet med den transcendentala metodens framhävande av giltighetsmomentet icke är dikterat blott av intresset att säkerställa detta moment, utan tillika den erfarenhet, som bygger därpå och i detsamma har sin möjlighetsgrund, att man sålunda i och med den transcendentala deduktionen av religionens giltighetsmoment tillika givit en transcendental deduktion av den religiösa erfarenheten i hela dess omfattning, och att det därför vore meningslöst att åter vilja reducera den religiösa erfarenheten på blott dess giltighetsmoment. Schleiermacher har städse varit medveten om, att den absoluta avhängighetskänslan just såsom religionens transcendentala kategori i och för sig blott är en kategori och såsom sådan aldrig kan bestå rent för sig själv, emedan den i så fall blott vore en tom form. En kategori utan erfarenhetsinnehåll vore betydelselös. Den religiösa erfarenheten är det givna; när dess erfarenhets- och giltighetskaraktär skall prövas, kan detta blott ske därigenom att man därur utanalyserar det moment, varpå dess giltighet vilar. Uppenbarligen vore det en förvrängning av metoden, om man, när giltighetsmomentet är funnet, låter detta träda i stället för erfarenheten, som skulle prövas.

Det är därför i fullkomlig överensstämmelse med den föregående transcendentala tankegången, att Schleiermacher i *Reden über die Religion*, sedan han i andra talet formulerat religionens transcendentala väsen såsom »die Anschauung des Universums», i femte talet konfronterar detta med religionens historiskt givna företeelse, och likaså i *Der christliche Glaube*, sedan han i 3—6

---

<sup>1</sup> TROELTSCH: *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1905, sid. 33.



§§ bestämt religionens transcendentala väsen såsom »schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl», i 7—10 §§ låter frågan gå vidare till de historiska religionernas mångfald och söker bestämma förhållandet mellan dessa och den funna religionskategorien. Detta senare problem är den konsekventa fortsättningen av det föregående. *När frågan om religionens transcendentala grundkategori blivit besvarad, visar den med nödvändighet utöver sig själv till ett problem, som ligger omedelbart i dess egen förlängning, nämligen till frågan om religionskategoriens historiska realisering.* Här är åter ett bevis för det berättigade i att tolka Schleiermachers religionsteori transcendentalt. Ty med varje annan tolkning kommer den avslutning, som här gives, att synas godtycklig och föga motsvarande ansatsen.

Så säger R. Otto om den avslutning, som femte talet i Reden giver på den i andra talet började tankegången: »Ein ganz folgerechter Abschluss ist das nicht. Vielmehr wäre seine eigentliche Aufgabe, die er auch selber fühlt, eine etwas andere gewesen. Er musste zeigen, wie jenes allgemeine Moment, wie 'Religion überhaupt', nämlich jener Ewigkeitssinn, jene 'anschauend-fühlende' Beziehung auf das Unendliche überhaupt zu der konkreten, das Leben bestimmenden Macht werden kann, wie wir sie in allem wirklich religiösen Leben höherer Stufe finden. Diesem gegenüber war dann die Frage, wie es denn zu den mannigfaltigen historischen Verschiedenheiten der Religion komme, erst nachfolgend. Statt dessen wird sein Blick sogleich festgehalten durch die ja in der Tat sich aufdrängende Tatsache, dass energisches religiöses Leben sich nur findet im Zusammenhange einer der grossen geschichtlichen Ausprägungen und Individualisierungen der Religion. Und so fragt er sogleich nach dem principium individui auf ihrem Gebiete und statt nach der Weise, wie es von jenem analytisch gefundenen religiösen Grundelemente zu tatsächlicher Religion komme, nach der Weise, wie es vom allgemeinen Wesen der Religion zu den tatsächlichen historischen Einzelgestaltungen der Religion komme»<sup>1</sup>. Enligt Ottos uppfattning borde alltså femte talets problem icke omedelbart anknytas till andra talets, utan mellan dem borde inskjutas behandlingen av en fråga, som med användande av modern terminologi kunde betecknas såsom frågan

<sup>1</sup> O. a. a., sid. XXVI f.



om »det religiösa aprioris aktualisering». Först därefter vore det rätta tillfället inne att bestämma den sålunda aktualiserade religionskategoriens förhållande till mångfalden av religionsformer.

På annat ställe hava vi anfört de skäl, som från transcendental-kritisk synpunkt omöjliggöra varje sådan aktualiserings-teori<sup>1</sup>. Om man med rätta på detta område skall kunna tala om aktualisering, så förutsätter detta, att den »Religion überhaupt», som framträder såsom resultatet av den transcendentala analysen, vore att betrakta såsom en psykologisk grundfunktion, som i sin verksamhet frambringar den faktiska religionen, eller åtminstone såsom ett psykologiskt grundelement, som konstituerar den religiösa erfarenheten med hänsyn till dess uppkomst. Att detta är innebörden i Ottos kritik av Schleiermacher, framgår tydligt av det anförda citatet, enligt vilket Schleiermachers fråga bort vara den, »wie es von jenem analytisch gefundenen religiösen Grundelemente zu tatsächlicher Religion komme.» En enkel iakttagelse kan emellertid övertyga oss om, att den här av Otto föreslagna kompletteringen ingalunda vore ett konsekvent utförande av Schleiermachers problem. Begynnelsen är transcendental, huru skulle då avslutningen konsekvent kunna vara psykologisk? Det intresse, som ligger bakom hela undersökningen, är att komma till ett begrundat svar på frågan om den religiösa erfarenhetens giltighet. Huru kan man då vänta, att samma undersökning i sin fortgång skall giva svar på frågan om religionens psykologiska uppkomst? I giltighetsfrågans intresse analyseras den religiösa erfarenheten för att få fram dess giltighetsmoment, religionens transcendentala grundkategori uppsökes för att tjäna som den religiösa erfarenhetens möjlighets- och giltighetsgrund. Är det icke uppenbarligen en övergång till ett främmande område, när denna kategori, detta giltighetsmoment, denna möjlighetsgrund tages i anspråk såsom en psykologisk urfunktion, som i sin verksamhet frambringar den faktiska religionen? »*Ein ganz folgerechter Abschluss*» kan uppnås endast därigenom, att man med Schleiermacher helt och hållet avstår från varje aktualiseringsteori och begränsar frågan till att gälla det sätt, varpå den religiösa grundkategorien, det religiösa giltighetsmomentet och den däri inneslutna möjligheten är realiserad i den faktiskt givna religionen.

---

<sup>1</sup> »Religiöst apriori», 1921, sid. 165—175.



Det är av så mycket större vikt att betona realiseringsproblemet nödvändighet i den kritiska frågeställningens sammanhang, som det eljest så ofta blir förbisett, och detta oaktat det icke blott hör hemma på religionsfilosofiens område, utan på alla filosofiens områden överhuvud. När man väl har funnit giltighetsmomentet, det må vara på den teoretiska, etiska, estetiska eller religiösa erfarenhetens område, så menar man sig ofta därmed hava löst sin filosofiska uppgift; man menar sig hava funnit det, som på dessa olika områden kan upprätthållas såsom giltigt och berättigat. Häremot måste erinras om, att giltighetsmomentet icke uppsökes för dess egen skull, utan emedan ett visst giltighetsområde äger sin giltighet ikraft av detsamma. Vi uppsöka ej de teoretiska, etiska, estetiska och religiösa grundkategorierna, emedan de i och för sig själva äro av så stort intresse, utan emedan de äga sin tillämpning på ett visst erfarenhetsområde. Utan denna tillämpning vore kategorien betydelselös, ett tomt schema, en abstrakt möjlighet och intet annat.

Med hänsyn till realiseringsfrågans vikt må det tillåtas oss att exemplifiera den icke blott på religionsfilosofiens, utan också på kunskapslärans och etikens område. Kriticismens kunskapslära utgår från förutsättningen, att det gives en skillnad mellan giltiga och ogiltiga omdömen. Denna skillnad vill den begrunda, och måste göra detta i två tempo. *Först* kommer den transcendentala undersökningen med sin fråga, vilka allmännaste kategorier som måste erkännas, för att det överhuvud skall kunna givas någon kunskap. Men härmed är tydligen blott en del av den kritiska kunskapslärans uppgift löst. Resultatet av denna första undersökning är endast, att giltigheten av vissa allmännaste teoretiska kategorier står fast. Men dessa kategorier äro icke själva att betrakta såsom innehållsliga kunskaper, utan såsom förutsättningarna för all kunskap. Är det nu den kritiska kunskapsteoriens uppgift att begrunda en skillnad mellan giltigt och ogiltigt, som skall dokumentera sig i de enskilda innehållsliga omdömena, så måste härpå följa en *andra* undersökning, som går i motsatt riktning, från de allmännaste förutsättningarna ned till den reala kunskapen, och det är denna undersökning vi givit namnet kategoriernas realisering. Det gäller att uppkasta frågan, var vi finna de i kraft af den föregående undersökningen faststående kategorierna realiserade, d. v. s. var vi finna en kunskap



så beskaffad, att de som giltiga uppvisade kategorierna ingå såsom moment i densamma och därigenom förläna den giltighets- och erfarenhetskaraktär. De båda undersökningarna kunna alltså kort formuleras sålunda: 1. *Huru är kunskap (resp. vetenskap) överhuvud möjlig? Svar: endast under förutsättning att de och de kategorierna gälla.* 2. *Var äro dessa kategorier förverkligade? Finns det bland de omdömen, som göra anspråk på att vara giltig kunskap, några, som kunna påvisas realisera dessa kategorier? I så fall är deras anspråk legitimerat. Kunna de däremot icke uppfattas såsom realiseringar av kategorierna, så är deras giltighetsanspråk vederlagt.*

I Kants Kritik der reinen Vernunft äro dessa båda undersökningar invädda i varandra; och detta är orsaken till att man mot den kritiska frågeställningen ofta riktat den fullkomligt obefogade anklagelsen, att hela dess tillvägagångssätt vilar på en cirkel<sup>1</sup>. Kant tager där sin utgångspunkt i den faktiskt givna kunskapen, och uppställer den kritiska kunskapsteoriens fråga sålunda: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Denna fråga finner sitt svar i påvisandet av vissa aprioriska åskådnings- och tankeformer, som utgöra giltighetsmomentet i all kunskap. Men dessa kategorier äro i sig själva fullkomligt tomma schemata. När de äro funna, äga vi blott insikt i kunskapens och vetenskapens möjlighet, men hurudan den sålunda legitimerade kunskapen närmare är beskaffad, känna vi ännu icke. Med uppvisandet av kategorierna är kunskapens möjlighet ådagalagd, det vill med andra ord säga, därigenom är kunskapen och vetenskapen filosofiskt legitimerad. Men naturligtvis är därmed ingalunda någon legitimation given för allt vad som uppträder med anspråk på att vara kunskap och vetenskap. Fastmer är det nödvändigt att, när kategorierna äro funna, uppkasta den andra frågan, var bland alla de företeelser, som göra anspråk på att vara kunskap, dessa kategorier äro realiserade. Denna andra fråga har Kant redan från början i sikte, och detta visar sig i det sätt, varpå han uppställer sin fråga. Kritikens åskådnings- och tankeformer finner han förverkligade i dåtidens enda verkliga vetenskaper, matematiken och naturvetenskapen. Därför antager den kritiska kunskapsteoriens huvudfråga — huru äro syntetiska om-

<sup>1</sup> För vederläggningen härav, jfr min avhandling »Religiöst apriori», sid. 209—214.



dömen a priori möjliga? d. v. s., huru kunna syntetiska omdömen, verkliga kunskapsomdömen äga allmängiltighet? — helt naturligt formen: 1. Huru är ren matematik möjlig? 2. Huru är ren naturvetenskap möjlig? På grund av vetenskapslärans landvinningar under det senaste århundradet kunna vi härtill foga en tredje kritisk fråga: 3. Huru är historien såsom vetenskap möjlig? Däremot bestrides möjligheten av metafysiken såsom vetenskap just på den grund, att den ej är någon verklig realisering av åskådnings- och tankeformerna.

Alldeles motsvarande är det förhållande, som råder inom etiken. Kriticismens etik utgår från förutsättningen, att det gives en skillnad mellan giltigt och ogiltigt även på sedlighetens område. När denna skillnad skall begrundas, måste också detta ske i tvenne tempo. *Först* den transcendentala undersökningen med dess fråga, vilka allmännaste kategorier som måste erkännas, för att det överhuvud skall kunna givas någon sedlighet. Resultatet av denna undersökning är fastställandet av det kategoriska imperativet. Men därmed har den kritiska etiken endast löst en del av sin uppgift, ty det kategoriska imperativet är blott all sedlighets form; det representerar icke själv något sedligt innehåll, men är förutsättningen för allt sedligt förhållande och allt etiskt bedömande. Även här måste alltså den transcendentala undersökningen kompletteras med en *andra* undersökning, som går i motsatt riktning mot den förra. Under det att denna stiger upp till det etiska livets översta förutsättning, det kategoriska imperativet, har denna andra undersökning åter att härifrån stiga ned till de faktiskt givna etiska förhållandena och fråga: var finna vi det kategoriska imperativet förverkligat?

Har man sålunda insett, att kriticismen till följd av sin natur på alla filosofiens övriga områden måste ställa bredvid varandra de båda frågorna, den transcendentala frågan och realiseringsfrågan, så kan det icke längre förvåna, att detsamma återfinnes inom religionsfilosofien. Då förstår man också, varför Schleiermacher, sedan han bestämt religionens kategori såsom »Anschauung des Universums» eller »schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl», måste söka dess realisering i den faktiska religionen, och att detta tillvägagångssätt ger den enda konsekventa avslutningen på tankegången. Liksom den kritiska kunskapsteoriens första fråga är denna: huru är kunskap, resp. vetenskap möjlig?



så har den kritiska religionsfilosofien att på sitt område uppställa den analoga frågan: huru är religion, huru är religiös erfarenhet möjlig? Svaret på denna fråga ligger i uppsökandet av religionens transcendentala grundkategori. När denna är funnen, äro vi berättigade till omdömet: i denna kategori hava vi att se den religiösa erfarenhetens giltighets- och möjlighetsgrund. Men i detta omdöme är ännu en punkt, som icke är tillräckligt bestämd, nämligen begreppet religiös erfarenhet. Den religiösa erfarenheten förklaras giltig därigenom att den återföres på ett kategorialt giltighetsgrundlag. Men då är det tydligen icke likgiltigt, vad vi mena med den religiösa erfarenheten. För att blott antyda två av de viktigaste möjligheterna: menas med religiös erfarenhet detsamma, som vi i allmänhet kalla religion och som framträder i de olika historiska religionernas gestalt, eller menas därmed någon av dessa fullkomligt oberoende gestaltning, som vi hava att framkonstruera på grundvalen av den funna religionskategorien? Med andra ord, var påträffa vi såsom en faktisk realitet den religiösa erfarenhet, vars giltighet garanteras av religionskategorien? Om vi blott hava att göra med de båda omnämnda möjligheterna, — frågan, huruvida disjunktionen är fullständig, kunna vi här lämna åsido, då avsikten ej är att träffa ett principiellt avgörande, utan blott att visa, huru de skilda problemen hos Schleiermacher på inre sätt höra samman med varandra — så är avgörandet ej svårt att träffa. Att den religiösa erfarenheten ej kan vara något, som vi hava att producera med tillhjälp av den funna religionskategorien, framgår redan därav, att religionskategorien enligt kritisk uppfattning icke kan uppfattas såsom en produktiv potens. och vidare därav, att man på denna väg till sist måste uppgiva religionens självständighet och autonomi. Visserligen kan uppfattningen om religionskategorien såom en produktiv förmåga åberopa sig på Kants eget föredöme. Icke blott inom religionsfilosofien möter denna tanke hos honom, utan analogier därtill kunna uppvisas också inom kunskapsteorien och etiken. Liksom han stundom framställer de teoretiska kategorierna såsom uttryck för andens skaparemakt och spontaneitet och liksom han ur det kategoriska imperativet vill frampressa sedlighetens innehåll, så uppfattas också religionen av Kant såsom en skapelse av det etiska förnuftet. Men i alla dessa fall är det fråga om en inkonsekvens, till vilken Kant gör sig skyldig tvärt emot den kri-



tiska filosofiens grundprincip. Det står alltså fast, att varje försök att utnyttja religionskategorien såsom produktiv förmåga på samma gång råkar i strid med den kritiska åskådningen och den faktiskt givna religionens anspråk.

Lägges nu här till, att det enligt Schleiermacher icke finnes någon naturlig religion, utan att all verklig religion är historisk, så är det helt naturligt, att han kan söka religionskategoriens realisering endast inom religionshistoriens ram. Det är för övrigt värt att behålla i minne, att den företeelse, som uppträdde med giltighetsanspråk och därigenom uppkallade filosofien till kritisk prövning, just var den historiskt givna religionen. *När prövningen numera utfallit så, att religionen visat sig vara en nödvändig och allmängiltig erfarenhetsform, så är detta resultat vunnet för de historiskt givna religionerna. Visserligen är ännu ingenting sagt med avseende på deras speciella innehåll, men däremot är det ådagalagt, att den allmänna grundval, varpå de vila, är oantastbar. Fasthåller man blott vid nödvändigheten av religionskategoriens historiska realisering, så kan det ej vara tal om något konkurrensförhållande mellan denna kategori och den historiska religionen, sådant som mellan upplysningsfilosofiens naturliga religion och de positiva religionerna. Om religionskategorien eller »die Religion überhaupt» endast kan äga real innebörd försåvitt den är förverkligad i någon av de historiska religionerna, och vid denna tanke har Schleiermacher alltid fasthållit, så är det meningslöst att vilja konstruera en motsats mellan »religionen överhuvud» och den historiska religionen. Likaledes är det meningslöst att därutav, att giltighetsbeviset i första hand har avseende på religionskategorien, draga den slutsatsen, att denna alltså är religionens sanningskärna och så i grunden identisk med religionens förnuftssanning i upplysningstidens stil.*

Härav följer, att vi icke kunna giva G. Wehrung rätt, då han säger: »Die Deduktion der Einleitung gilt gerade jener 'Religion überhaupt', folglich kann sie die natürliche Universalreligion nicht mehr von sich abschütteln, ebensowenig wie die natürliche Universalkirche»<sup>1</sup>. Tvärt om måste vi säga: inledningens deduktion gäller »die Religion überhaupt» eller religionens transcendental kategori, men just därför gäller den ock de historiska

<sup>1</sup> G. WEHRUNG: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, sid. 68.



religionerna, emedan kategorien blott i dessa vinner sitt förverkligande; följaktligen har deduktionen principiellt alls intet att skaffa med den naturliga universalreligionen, utan utgår fastmer från den övertygelsen, att denna icke är något annat än ett tomt ord. Vad som föranlett Wehrung att förbise detta förhållande framgår också ganska tydligt av hans föregående framställning. Liksom han använder sig av en psykologisk Kanttolkning, så fäster han sig ock, ehuru han har klar blick för sambandet mellan Kants och Schleiermachers problemställning, även hos denne senare vid de sidor, som tillåta, att religionskategorien uppfattas såsom en naturnödvändigt verkande psykologisk grundfunktion. Under det att Schleiermacher, när frågan gäller religionskategoriens förhållande till den historiska religionen, principiellt rör sig utefter realiseringens linje, infogar Wehrung därför hans uppfattning i aktualiseringens schema. Huruvida Wehrungs kritik kan vara berättigad på grund av det sätt, varpå Schleiermacher utför sitt program, kan först prövas, sedan vi i det följande lärt känna dess innehållsliga beskaffenhet. I varje fall är denna kritik icke berättigad med avseende på hans principiella ståndpunkt.

### III.

#### **De historiska religionerna.**

Hittills hava vi endast behandlat frågan om det formala förhållandet mellan den transcendentalt säkerställda religionskategorien och den historiska religionen. Resultatet, vartill vi härvid kommit, var, att dessa båda ej utesluta varandra eller stå i konkurrensförhållande till varandra, utan att fastmer religionskategorien kommer att bliva fullständigt betydelselös, om den ställes isolerad från den historiska religionen. Om den kritiska religionsfilosofien skall kunna konsekvent genomföras, så måste den historiska religionen uppfattas såsom religionskategoriens realisering. Frågas vi alltså, huru religionskategorien, den absoluta avhängighetskänslan är realiserad, så är detta en fråga, som ej kan a priori besvaras. Det är ej möjligt att ur religionskategorien själv söka framkonstruera, vilka former religionen i sin utveckling måste taga. Fastmer måste vi med denna fråga gå till religionerna i deras faktiskt givna, empiriska gestalt. Härmed är inga-



lunda sagdt, att undersökningen själv skall bära rent empirisk prägel. Schleiermacher är tvärt om klart medveten om, att varken den rent aprioriska och spekulativa eller den rent empiriska metoden här kan föra till målet. I stället fordrar han en metod, som på visst sätt står mitt emellan de båda nämnda metoderna; denna nya metod benämner han den kritiska. Den söker varken i likhet med den aprioriska, spekulativa metoden att ur den formala religionskategorien på begreppslig väg frampressa och härleda den historiska religionen i hela dess innehållsrikedom och i hela mängden av olika former, vari den framträder; men ej heller vill den såsom den empiriska metoden blott handskas med det givna stoffet i förhoppning om att ur betraktandet av det samma finna de idéer, som kunna tjäna som ordningsprinciper för förhållandet mellan de olika religionsformerna. Felet med den aprioriska metoden på detta område är, att man därmed aldrig kommer utöver det formalas område, ej heller till den mångfald av gestaltningar, som den faktiskt givna religionen visar oss. Så länge vi blott hade med religionens kategori att göra, var den aprioriska eller transcendentala metoden tillräcklig och den enda hållbara metoden; men där gällde det icke heller något annat än den religiösa erfarenhetens form, varför vi icke då hade något behov av att komma utöver det formalas sfär; där gällde det icke heller någon mångfald av gestaltningar, utan det som, alltid identiskt med sig självt, ligger till grund för allt vad religion heter, alltså icke det variabla, utan det konstanta i religionen. Nu är det åter fråga om just det variabla i religionen, »das in der Idee der Religion *als veränderliche Grösse* Gesetzte»<sup>1</sup>, om det, varuti de olika historiska religionerna skilja sig från varandra; och detta måste tagas såsom något givet, men kan däremot ej filosofiskt konstrueras. På detta förhållande strandar varje försök att framställa religionskategoriens realisering medelst apriorisk-spekulativ metod. Den empiriska metodens fel består åter däri, att det givna stoffet i och för sig blott framställer ett kaos av olika religionsåskådningar, varför en betraktelse, som icke äger en idé såsom orienteringspunkt, ej kan finna någon ordnad överblick över religionens värld.

---

<sup>1</sup> KD.<sup>1</sup>, sid. 11 § 2.



Båda metodernas fel övervinner den kritiska metoden genom att i viss mening kombinera de båda motsatta metoderna med varandra. Den erinrar om den aprioriska metoden därigenom att den tager sin utgångspunkt i den allmänna religionskategorien, samt om den empiriska metoden därigenom att den tager det i religionen historiskt givna såsom givet och ej söker begreppsligt framkonstruera det. Konstruktionen hör hemma på dialektikens och etikens område, men nu befinna vi oss vid övergången från dessa till historiens område. Den i dialektiken och etiken konstruerade religionskategorien innehåller möjlighetsgrunden för alla de i historien givna religionerna, och nu är frågan, huru dessa var för sig bringa till framställning och förverkligande den i religionskategorien inneslutna religionens idé. »Alles in der Ethik Construierte enthält die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Erscheinungen. Ausser dem empirischen Auffassen der letzteren entsteht noch das Bedürfnis einer nähern Verbindung des Empirischen mit der spekulativen Darstellung, nämlich zu beurtheilen, wie sich die einzelnen Erscheinungen als Darstellungen der Idee sowohl dem Grade als der eigentümlichen Beschränktheit nach verhalten. Dies ist das Wesen der Kritik, und es gibt daher einen Cyclus kritischer Disciplinen, welche sich an die Ethik anschliessen»<sup>1</sup>. Den kritiska disciplin, som anknyter vid etiken i den mån denna har att göra med religionskategorien och som har att sätta den i förbindelse med den empiriskt givna religionen i dess mångfald, kallar Schleiermacher »religionsfilosofien»<sup>2</sup>. Dess uppgift är alltså att undersöka religionskategoriens historiska realisering, och dess metodiska egenart karaktäriseras därigenom att den består i ett kritiskt »Gegeneinanderhalten» av religionskategorien och religionens empiriska verklighet<sup>3</sup>. Med den från dialektiken och etiken övertagna religionskategorien såsom ledande synpunkt och organisationsprincip nalkas den de historiska religionerna; därigenom övervinnes den kaotiska mångfalden; men därigenom att den nalkas det historiskt givna, kommer den också utöver det formalas område och vinner det faktiskas mark under sina fötter.

<sup>1</sup> Ethik, sid. 252.

<sup>2</sup> »Es ist die Sache der kritischen Disciplin, die man gewöhnlich Religionsphilosophie nennt, die individuelle Differenz der einzelnen Kirche in comparativer Anschauung zu fixieren». Ethik, sid. 365.

<sup>3</sup> K. D.<sup>1</sup>, sid. 11 § 2.



I åtminstone tre olika sammanhang har Schleiermacher givit en framställning av religionskategoriens historiska realisering, nämligen i Reden über die Religion, femte talet, i etiken<sup>1</sup> och i Der christliche Glaube §§ 7—10. För korthetens skull måste vi inskränka oss till att behandla blott den sistnämnda framställningen.

Betraktar man religionens rika växtlighet under religionskategoriens, den absoluta avhängighetskänslans synpunkt, så upptäcker man, att de olika i historien framträdande religionerna »förhålla sig till varandra dels såsom olika utvecklingsstadier, dels såsom olika arter»<sup>2</sup>. Visserligen kan detta över- och samordningsförhållande icke genomföras med samma säkerhet som på naturens område. Men detta upphäver ej, att varje historisk religion står i ett dubbelt förhållande till övriga religioner, att den nämligen är samordnad med några, men över- eller underordnad i förhållande till andra<sup>3</sup>. Med avseende på religionens utvecklingsstadier har man att skilja mellan trenne »Stufen», av vilka det lägsta utgöres av fetischismen, det mellersta av polyteismen och det högsta av monoteismen. Fetischismen »gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewusstseins, indem das höhere und niedere so wenig unterschieden werden, dass auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektiert wird». Också polyteismen karaktäriseras därigenom, »dass das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewusstsein setzbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt wird, von der es ausgehe»<sup>4</sup>. I motsats härtill kommer den absoluta avhängighetskänslan till rent genomförande endast i monoteismen. För övrigt bilda religionsstadierna en noggrann parallel till självmedvetandets trenne stadier, som vi lärt känna i femte paragrafen: fetischismen motsvarar det djuriskt-förvirrade, polyteismen det sinnliga självmedvetandet och monoteismen det absoluta avhängighetsmedvetandet. »Auf dieser höchsten Stufe des Monotheismus zeigt

<sup>1</sup> Ethik, sid. 359 ff.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 7.

<sup>3</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 7: 2.

<sup>4</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 8: 2



uns die Geschichte nur drei grosse Gemeinschaften, die jüdische, die christliche, die muhamedanische»<sup>1</sup>. Dessa äro alltså samordnade med varandra och måste skiljas från varandra såsom olika arter<sup>2</sup>. »Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengesetzt die einen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die andern das sittliche dem natürlichen unterordnen»<sup>3</sup>. Den förra arten kallar Schleiermacher den teleologiska, den senare den estetiska fromheten. »Die monotheistische Stufe erscheint sonach geteilt, der teleologische Typus am meisten im Christentum ausgeprägt, minder vollkommen im Judentum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben so monotheistisch, unverkennbar den ästhetischen Typus ausdrückt. Sonach sind wir für unsere Aufgabe schon auf ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und was wir als das eigentümliche Wesen des Christentums aufstellen wollen, darf eben so wenig von der teleologischen Richtung abweichen als von der monotheistischen Stufe herabsteigen»<sup>4</sup>. Till denna framställning lägger 10:e paragrafen en intressant erinran om, att de olika religionerna ej förhålla sig till varandra blott som olika släkten och arter, utan som olika religionsindividualiteter, varigenom också stiftarens person får avgörande betydelse för religionens karaktär.

För vad ändamål har Schleiermacher infogat denna religionshistoriska överblick i inledningen till *Der christliche Glaube*? Uppenbarligen icke för att giva ett historiefilosofiskt bevis för

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 8: 4.

<sup>2</sup> Visserligen råkar Schleiermacher i § 8: 4 in i en annan tankegång, i det han söker visa, att judendomen trots sin monoteism ännu visar »eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus», och att islam förräder ett sådant inflytande av sinnligheten, som eljest blott förekommer inom polyteismen. Denna betraktelse avslutas med orden: »Und so bürgt schon diese Vergleichung mit seines Gleichen dafür, dass das Christentum in der Tat die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen ist». — Av denna tankeutflykt har man, även där man insett dess lösa sammanhang med framställningen i övrigt, gjort stort nummer på de håll, där man velat uppfatta inledningen till *Der christliche Glaube*, som om den hade att lämna det historiefilosofiska beviset för kristendomens superioritet. Jfr SÖSKIND: o. a. a., sid. 106 f.

<sup>3</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 9.

<sup>4</sup> Gl.<sup>2</sup>, § 9: 2.



att kristendomen står högst bland religionerna. Att Schleiermacher icke åsyftat något sådant, ja att en dylik uppgift i sig själv är omöjlig, har ovan blivit uppvisat<sup>1</sup>. Men därigenom blir ej, såsom t. ex. Süsskind menar, denna religionshistoriska överblick meningslös. Det heter hos honom: »Wollten wir Schleiermacher glauben, so wäre diese Orientierung des Christentums an der allgemeinen Religionsgeschichte etwas durchaus Unverfängliches, eine Hilfsdigression von lediglich logischer Bedeutung, und nur zu dem Zweck unternommen, um auf wissenschaftliche Weise zu einer Definition des Christentums zu kommen»<sup>2</sup>. Huru orimligt det än synes Süsskind, så är dock med dessa sista ord ändamålet med den religionshistoriska överblicken riktigt angivet. Kristendomen sättes här i förbindelse med den allmänna religionshistorien uteslutande för att man så »på vetenskapligt sätt skall komma till en definition av kristendomen». När Schleiermacher själv påstår, att inledningen till *Der christliche Glaube* »icke har något annat ändamål» än att fastställa dogmatikens begrepp och metod, så måste vi visserligen<sup>3</sup> i motsats därtill göra gällande, att inledningen har ett långt viktigare och mera omfattande ändamål, nämligen att lägga den vetenskapliga grundval, på vilken dogmatiken som vetenskap skall byggas. Måhända kan det se ut, som om vi med samma rätt med Süsskind kunde säga, att inledningen måste äga ett långt mera omfattande ändamål än att blott möjliggöra en vetenskaplig definition av kristendomen. Men detta är ingalunda fallet. Ty en vetenskaplig definition av kristendomen, ett vetenskapligt bestämmande av kristendomens väsen och begrepp är ej en föga omfattande och för dogmatiken oviktig uppgift, allra minst om man tager med i räkningen, att just definitionen och begreppsbildningen för Schleiermacher måste bliva nära nog den viktigaste vetenskapliga uppgiften på grund av hans sokratisk-platoniska åskådning. När Süsskind med ringaktning talar om uppgiften att på vetenskapligt sätt komma till en definition av kristendomen, och uttalar sitt tvivel om att hela apparaten med den religionshistoriska orienteringen *blott* skulle tjäna detta ändamål, så är detta det tydligaste vittnesbördet om,

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 32 ff.

<sup>2</sup> H. SÜSSKIND: O. a. a., sid. 121.

<sup>3</sup> Jfr ovan, sid. 47 f.



att han ej förstått Schleiermachers problem; vad som för denne var det viktigaste, synes honom oviktigt, och tvärt om.

Under det att Süsskind menar, att kristendomens begreppsbestämning är en för ringa uppgift för att den religionshistoriska orienteringen blott skulle tjäna dess ändamål, och under det han därför söker en ny och större uppgift för den religionshistoriska överblicken, och finner denna däri, att den skall bevisa kristendomens överlägsenhet över andra religioner, måste vi göra gällande, att den religionshistoriska överblicken icke blivit upptagen i inledningen till *Der christliche Glaube* för något som helst annat ändamål än för att möjliggöra en vetenskaplig begreppsbestämning av kristendomen. Och vi kunna gå ännu ett steg längre. Även de båda andra undersökningarna, nämligen angående religionens transcendentala nödvändighet och angående kristendomens väsen, tjäna alldeles samma ändamål. Den vetenskapliga begreppsbestämningen av kristendomen är en så viktig och omfattande uppgift, att den endast kan lösas genom dessa tre undersökningar i förening med varandra. Om något härvid skulle väcka förvåning, så skulle det icke vara, att Schleiermacher gör sig så stor möda att strängt vetenskapligt fastställa kristendomens väsen, att han först transcendentalt förankrar religionen i andelivet, därefter genom en religionshistorisk överblick söker uppställa ett schema över de olika sätt, varpå religionen kan vara förverkligad, för att slutligen i detta schema utpeka kristendomens plats. Det som väcker förvåning är fastmer, att han behandlar en så stor och omfattande och för dogmatiken vital fråga, som frågan om kristendomens väsen, i inledningen. Förklaringen till detta förhållande känna vi emellertid redan. Emedan denna fråga ej kan besvaras med användande av dogmatikens metod, ställer han den utanför den egentliga dogmatiska framställningen, men till gengäld giver han inledningen en sådan omfattning och nedlägger därpå så mycket arbete och skarpsinne, att den utan tvekan kan betecknas såsom det betydelsefullaste partiet i *Der christliche Glaube*. Från denna synpunkt är det nu lätt att inse, vilken plats inom det större sammanhanget som tillkommer den religionshistoriska orienteringen och vad ändamål den skall tjäna. När Schleiermacher här söker ordna de olika religionerna med avseende på höjd i olika stadier och på bredden i olika arter, så har han därmed velat upprätta så att säga det fackverk, som



han behövde för att på vetenskapligt sätt kunna bestämma kristendomens väsen.

En annan fråga är, om Schleiermacher med denna sin framställning lyckats giva, vad han ville ge, d. v. s. om den religionshistoriska överblicken verkligen utfyller den plats, som är den given, att utgöra förbindelseledet mellan den transcendentala religionskategorien och kristendomens väsen eller, mera konkret sagt, mellan den absoluta avhängighetskänslan och den historiska kristendomen. Då utrymmet icke medger oss att här ingå på en mera detaljerad kritik, må blott i några punkter antydast några huvudinvändningar, som måste riktas mot denna Schleiermachers framställning: 1. Ehuru »religionsfilosofien» eller — som vi snarare skulle kalla den här ifrågavarande disciplinen — religionens historiefilosofi enligt Schleiermachers egna metodiska bestämmingar skulle förfara kritiskt, d. v. s. konfrontera religionskategorien och de historiskt givna religionerna med varandra, så visar det sig, att det religionshistoriska schemat ingalunda kommit till stånd på denna väg, utan snarast enligt den av Schleiermacher förkastade spekulativa metoden. — 2. Vid religionernas klassifikation uppstår en spänning mellan tvenne för Schleiermacher väsentliga åskådningar, nämligen betraktandet av de olika religionerna å ena sidan under synpunkten av olika religionsindividualiteter, å andra sidan under evolutionistisk synpunkt. Det kan icke nekas, att den senare synpunkten ligger till grund för ordnandet av religionerna i olika utvecklingsstadier, liksom den förras förhandenvaro förräder sig i åtskiljandet av olika arter. Individualitetssynpunktens betydelse skulle för övrigt framträda vida klarare, om vi varit i tillfälle att jämföra framställningen i *Der christliche Glaube* med motsvarande framställning i *Reden über die Religion* och i etiken. Av den föregående utredningen är klart, att religionsindividualitetens begrepp står i nära förbindelse med frågan om religionskategoriens historiska realisering<sup>1</sup>. Den evolutionistiska synpunkten står i ett delvis analogt förhållande till den avvisade teorien om religionskategoriens aktualisering. När nu dessa båda heterogena tankelinjer korsa varandra, kan man redan på förhand antaga, att den klassifikation och det schema, som framkommer som resultat, svårligen kan tjäna som uttryck för det sätt, varpå religionskategorien är förverkligad i

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 120 f.



den konkreta religionen. — 3. Även från empirisk religionshistorisk synpunkt visar det sig förenat med stora svårigheter att bestämma förhållandet mellan olika religioner medelst schemat fetischism, polyteism, monoteism, enär många religioner inom sitt område hysa element av alla dessa stadier. — 4. Även om den evolutionistiska religionshistorien till stor del tillägnat sig den schleiermacherska klassifikationen både med avseende på dess stadier och arter, vilket kommer till uttryck framför allt däruti, att den som mål för den religiösa utvecklingen uppställer den etiska monoteismen, vilket uttryck är liktydigt med Schleiermachers teleologiska monoteism, så måste dock häremot invändas, att religionens autonoma karaktär härvid kommer till korta <sup>1</sup>. — 5. Om frågan angående religionskategoriens historiska realisering hålles fri från inblandning av för densamma främmande synpunkter, blir det mindre fråga om att få ett fullständigt schema över alla olika religioner under religionskategoriens begrepp, än att lära känna, huru den i sig själv ganska dunkla och dimmiga religionskategorien i alla olika religioner möter oss i levande, konkret gestalt. Att med utgångspunkt från religionskategorien och i anslutning till religionernas faktiska beskaffenhet utarbeta det karaktäristiskt och typiskt religiösa, är en vida viktigare och tackammare uppgift, än att söka framkonstruera ett logiskt schema, som rymmer alla de skilda religionsformerna. Visserligen har Schleiermacher alltid varit medveten om omöjligheten av en historiefilosofisk konstruktion i Hegels anda. I stället för att söka konstruera historiens innehåll har han därför inskränkt sig till att i historiefilosofien söka framställa de nödvändiga former, vari all historisk utveckling måste förlöpa, och följaktligen i religionens historiefilosofi de former, vari den religiösa utvecklingen måste förlöpa. Men svagheten i även en sådan formell historiefilosofi har han ej kunnat undgå. De i densamma såsom möjliga uppvisade religionsformerna visa sig hava rätt litet att skaffa med den verkliga religionen, då åter många av dess verkliga former efter det logiska schemat att döma skulle vara omöjliga.

Sammanfattande kunna vi därför säga, att Schleiermacher även med avseende på frågan om religionens historiska realisering mera hänvisat på problemets ofrånkomlighet än löst det-

---

<sup>1</sup> Närmare härom, jfr ovan, sid. 41.

samma. Hans största insats på detta område ligger ej i hans försök att uppställa en klassifikation av de historiska religionerna, utan i den avgjordhet, varmed han gentemot upplysningstidens åskådning hävdade satsen: det finns ingen naturlig religion eller förnuftsreligion, all verklig religion är historisk, och att han, om än förgäves, sökt sätta denna sista sats i förbindelse med religionskategorien, med den absoluta avhängighetskänslan.

---



## FJÄRDE KAPITLET.

### Kristendomens väsen.

#### I.

#### Kristendomens egenart.

Då Schleiermacher i 11—14 §§ av *Der christliche Glaube* söker angiva den plats, som kristendomen intager inom den förut tecknade ramen, så är det av allt det föregående klart, att han ingalunda vill söka bevisa, att kristendomen står högst bland religionerna, utan endast inordna den på dess nödvändiga plats bland dessa. Vi få alltså icke låta vilseleda oss av, att han försett denna avdelning av sin framställning med överskriften »lånesatser ur apologetiken»; ty i själva verket möter oss här intet av det, som eljest brukar gå under namnet apologetik. Den enda apologi för kristendomen, som Schleiermacher känner och erkänner, är den, som helt enkelt framställer kristendomen i dess egenomliga väsen. Därför har han ock med fullkomligt sakligt berättigande ställt de nämnda paragraferna under rubriken »Darstellung des Christentums seinem eigentümlichen Wesen nach».

Vid fastställandet av kristendomens väsen äro tre bestämningar av nöden; kristendomen måste bestämmas med hänsyn till stadium, art och individualitet. Detta sker i den berömda 11:e paragrafen: »Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung». Denna definition av kristendomen rör sig i huvudsak inom den förut utstakade ramen. Med den givna inställningen synes det ofrånkomligt, att kristendomen med hänsyn till stadium är monoteistisk och till arten teleologisk, samt att dess individuella drag beror därpå, att allt i densamma sättes i



förbindelse med stiftarens, Jesu person. Blott ett enda begrepp, som uppträder i detta sammanhang, saknar ännu sin motivering, nämligen begreppet förlossning. Orsaken till att detta begrepp här införes hava vi att söka i det sätt, varpå Schleiermacher bestämmer förhållandet mellan religionskategorien och den enskilda historiska religionen, alltså här förhållandet mellan den absoluta avhängighetskänslan och kristendomen. Det religiösa livets ideal vore, att den absoluta avhängighetskänslan beständigt vore det behärskande momentet. Erfarenhetsmässigt är detta likväl ingalunda fallet; fastmer kan den absoluta avhängighetskänslan nå en sådan behärskande ställning endast såsom följd av en förlossning. Det tillstånd, vari mänskligheten faktiskt befinner sig, kan nämligen beskrivas såsom »eine nicht vorhandene Leichtigkeit, das Gottesbewusstsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten», eller helt kort såsom »eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls»<sup>1</sup>. De givna religionerna ställa därför såsom sin uppgift att förhjälpa den absoluta avhängighetskänslan eller gudsmedvetandet till oinskränkt herravälde. Från denna synpunkt är kristendomen den religion, där gudsmedvetandet väckes och stärkes genom inflytelser från Jesu person. Att Jesu person äger religiös betydelse har sin grund däri, att den absoluta avhängighetskänslan är bunden och behöver frigöras och att detta frigörande just inträder, då man träder i relation till Jesu person. Förlossningen införes alltså här i viss mening såsom ett förmedlande begrepp mellan den absoluta avhängighetskänslan och Jesu person. Kristendomen är en förlossningsreligion, vari förlossningen härflyter från Jesus. Båda dessa bestämningar äro lika väsentliga, och betinga ömsesidigt varandra. Visserligen går all historisk religion mer eller mindre ut på att upphäva den absoluta avhängighetskänslans bundenhet. Ett bevis därför lämna de mångfaldiga offer och reningar, som vi äro vana att finna, där det finnes religion. Dock skiljer sig kristendomen på denna punkt i två avseenden från varje annan religion. Först och främst är inom kristendomen förlossningen icke ett enskilt religiöst element vid sidan av andra, utan själva centrum, för det andra antages här, att förlossningen är fullkomligt förverkligad genom Jesus. »Das wird aus dem

---

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 11: 2.



Gesagten folgen, dass wenn wir uns religiöse Momente denken sollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlösung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlösers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von diesen würde sagen müssen, sie gehören dem Christentum nicht näher an als irgend einer andern monotheistischen Glaubensweise.<sup>1</sup>

Med denna bestämning av kristendomens väsen hava vi uppnått den punkt, som vi ovan<sup>2</sup> kunnat beteckna såsom den i systematiskt hänseende avgörande punkten i Schleiermachers Glaubenslehre, den punkt, till vilken allt det föregående konvergerar och från vilken allt det följande divergerar. Här måste därför avgörandet träffas, i vad mån Schleiermacher lyckats i sitt försök att giva en hållbar grundläggning. För att kunna besvara denna fråga, måste vi betrakta den från tvenne synpunkter, nämligen från kristendomens och från vetenskapens synpunkt.

## II.

### Dogmatikens vetenskapliga och kristna karaktär.

Dogmatiken, såsom Schleiermacher fattar den, vill vara en framställning av *den kristna tron*. Den första frågan blir därför, i vad mån den kristna trons egenart kan komma till sin rätt på den grundval, som här erbjudes. Men dogmatiken vill ock vara en *vetenskaplig* framställning av den kristna tron. Frågan blir därför vidare, i vad mån denna grundläggning från vetenskaplig synpunkt håller måttet. Den vanliga uppfattningen är härvid, att Schleiermacher trubbar av de båda synpunkterna i förhållande till varandra; man menar, att dogmatiken, i den mån den gör allvar av att vara specifikt kristen, förlorar sin vetenskapliga karaktär, och i den mån den gör allvar av det vetenskapliga kravet, måste pruta av på det specifikt kristna. När Schleiermacher nu vill upprätthålla båda dessa krav, så kan detta icke ske, menar man, utan en för bådadera fördärvbringande kompromiss. Och så betraktas *Der christliche Glaube* ofta såsom en bastardform

---

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 11: 3.

<sup>2</sup> Sid. 54.



mellan det vetenskapliga och kristna, vilken ej kan göra rätt för sig åt någondera sidan<sup>1</sup>.

När vi gå att undersöka, i vad mån detta omdöme är berättigat, måste vi noga skilja mellan det allmänna program för dogmatikens vetenskapliga grundläggning, som kan spåras hos Schleiermacher, och det sätt, varpå han utfört detta sitt program. Genom den föregående utredningen är det klart, att det sätt, varpå Schleiermacher vill lägga grundvalen för dogmatiken, på flera punkter rent vetenskapligt sett icke håller måttet. Men därav följer ännu icke, att själva det allmänna uppslag, som han givit, skulle vara oanvändbart. På samma sätt kan det ock tänkas, att det specifikt kristna icke kommer till tillräckligt klart uttryck i den formel, med vilken han bestämmer kristendomens väsen, men att vi därför ingalunda behöva förkasta hans metod. Måhända kan man med ett följdriktigare handhavande av densamma bestämma kristendomens väsen på ett sätt, som mera gör rätt åt dess egenart. Då vi alltså först hava att undersöka, om Schleiermachers bestämning av kristendomens väsen kan tjäna som grundval för en dogmatik, i vilken den kristna trons egenart kan komma till sin rätt, så måste vi göra detta i medvetande om, att vi här egentligen hava att göra med tvenne frågor, nämligen först, huruvida de moment, i vilka Schleiermacher vill uttrycka kristendomens väsen, göra till fyllest, och för det andra, huruvida Schleiermachers metod, alldeles oberoende av huru följdriktigt han använt den, är brukbar eller icke.

I bestämningen av kristendomens väsen är resultatet uppsamlat jämväl av de föregående undersökningarna angående religionens transcendentala nödvändighet och religionens historiska realisering. De moment, som ingå i väsensbestämningen av kristendomen äro alltså följande: 1. Kristendomen är absolut avhängighetskänsla, eller med andra ord, medvetande om att stå i förhållande till Gud; 2. Den framställer denna avhängighetskänsla sådan den är realiserad på monoteismens stadium och inom den teleologiska arten, eller enklare uttryckt, kristendomen är etisk

---

<sup>1</sup> Jfr P. WERNLE: Melancthon und Schleiermacher, 1921, sid. 23: »Man hat in neuerer Zeit den Religionsphilosophen in Schleiermacher neu hervorgezogen und in einen gewissen Gegensatz zum Kirchenmann gestellt; der Dogmatiker Schleiermacher soll dann die Gegensätze zusammengeflocht haben». Med rätta tillfogar Wernle: »Das beruht auf Verkenennung seines Wesens».



monoteism; 3. Kristendomen är förlossningsreligion; närmare bestämt finner den förlossningen i Jesu Kristi person. Att de båda första momenten stå i innerligaste förbindelse med varandra, ligger i öppen dag. Däremot synes det tredje momentet föra in på ett annat plan. Det kunde därför ligga nära att tolka förhållandet mellan dessa tre moment sålunda, att de båda första stanna inom de filosofiska överläggningarnas sfär och blott hava att draga upp gränserna kring det område, där vi hava att söka kristendomen, under det att det tredje momentet griper ut ett centralt innehåll ur kristendomen själv. Om så vore fallet, skulle man ej med rätta kunna förebrå Schleiermacher, att han ej låtit kristendomens egenart komma till sin rätt, åtminstone icke, om detta centrala innehåll verkligen är centralt. Emellertid kunna vi lätt övertyga oss om, att en sådan tolkning ej kan upprätthållas, utan att det tredje momentet fastmer ligger på samma linje som de båda föregående momenten och alltigenom är bestämt av sitt förhållande till dem. Ty vad betyder begreppet förlossning hos Schleiermacher? Svaret på denna fråga måste taga sin utgångspunkt i den absoluta avhängighetskänslans begrepp. Förlossningen betyder ingenting annat än lösandet av den bundna avhängighetskänslan. Men under sådana förhållanden är det uppenbart, att införandet av förlossningsbegreppet ingalunda kan utgöra någon garanti för dogmatikens kristna karaktär. Det enda, som kunde tjäna såsom sådan garanti, vore hänvisningen till Jesu person. Men därmed vill Schleiermacher ej låta sig nöja. »So wie, wenn die Verschiedenheit des Stifters der einzige Unterschied wäre, dies ein bloss äusserlicher sein würde, eben so auch, wenn jene (anderen Religionsgemeinschaften) gleichfalls ihren Stifter als Erlöser setzten und eben so alles auf die Erlösung bezögen. *Denn dann gäbe es in allen nur religiöse Momente von gleichem Gehalt, nur dass die Persönlichkeit des Erlösers eine andere wäre.* So ist es aber nicht; vielmehr müssen wir sagen, dass nur durch Jesum und also nur im Christentum die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden ist»<sup>1</sup>. Vi kunna taga Schleiermacher på orden; ty i själva verket har han här, sig själv ovetande, riktat kritiken mot sitt eget förfarande. Ty även om vi bortse från det i dubbelt hänseende problematiska i påståendet, att förlossningen endast

---

<sup>1</sup> Gl. 2 § 11: 4.



inom kristendomen är det centrala momentet, kunna vi ej medgiva, att den avgränsning av kristendomen gentemot andra religioner, som han menar sig hava utfört genom införandet av förlossningsbegreppet, motsvarar de fordringar, som han här uppställer. Även efter införandet av begreppet förlossning känner Schleiermacher i grunden »nur religiöse Momente von gleichem Gehalt»; ty alltjämt förbliver den absoluta avhängighetskänslan det avgörande momentet. När denna i början möter såsom den för all religion till grund liggande transcendentala förutsättningen, eller när den nu möter såsom den genom »die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung» lösta avhängighetskänslan, så har den i båda fallen en och samma innebörd. »Förlossningen genom Kristus» avsätter ej några spår hos den absoluta avhängighetskänslan. Denna bibehåller fastmer sin från kristen synpunkt fullkomligt indifferent prägel. På vägen mot den absoluta avhängighetskänslans mål kan kristendomen hava sin stora betydelse. Hos Schleiermacher finnes till och med en tankelinje, enligt vilken kristendomen är den enda religion, som verkligen förmår att lösa den bundna absoluta avhängighetskänslan. Men framme vid målet är varje spår av det specifikt kristna utplånat; där hava vi endast att göra med den bortom åtskillnaden mellan de olika historiska religionerna belägna absoluta avhängighetskänslan.

Numera är det ej svårt att avgöra, *varför det specifikt kristna måste komma till korta i Schleiermachers bestämning av kristendomens väsen: helt enkelt på grund av det högst konstruktiva förfarande, till vilket Schleiermacher gör sig skyldig, då han från religionskategorien söker komma till de olika historiska religionerna och till kristendomen.* Konsekvent tillämpad hade den kritiska metod, till vilken han från början bekänner sig, fört honom till en visserligen från religionskategorien utgående, men dock på rent empiriskt-historiskt material grundad framställning av det sätt, varpå denna kategori är historiskt realiserad, samt i anslutning härtill till en ävenledes på empiriskt grundlag vilande framställning av det för kristendomen karaktäristiska. När religionskategorien väl är vunnen på transcendental väg, följer frågan, huru denna allmänna religionskategori är förverkligad i de historiskt givna religionerna. Tydligen är här varje apriorisk konstruktion utesluten; vi kunna ej vänta svar på denna fråga från något annat håll än från den empiriska religionshistorien. Men denna tages ej till hjälp i den



meningen, som om vi ur dess mångfald av religionsformer skulle utabstrahera ett allmänt religionsbegrepp eller en genomsnittstyp. Vad vi i detta avseende behöva, äga vi redan i den transcendentala religionskategorien. Denna tjänar dessutom såsom vår orienteringspunkt såtillvida, som vi blott behöva rådfråga religionshistorien angående det sätt, varpå denna kategori är realiserad inom de faktiska religionerna, varemot vi kunna lämna åsido alla religionshistoriens övriga frågor. Även då det gäller att härifrån gå vidare till bestämmandet av det för kristendomen egendomliga och utmärkande, är givetvis varje apriorisk konstruktion utesluten. Den enda möjliga vägen är härvid att under den givna synpunkten konstatera kristendomens faktiska särdrag.

I stället se vi Schleiermacher göra försöket att härleda allt ur den absoluta avhängighetskänslan. I denna menar han sig hava funnit nyckeln icke blott till frågan om religionens transcendentala nödvändighet utan också till realiseringsfrågan och frågan om kristendomens väsen. Den förra betraktar blott avhängighetskänslan med hänsyn till den i densamma inneslutna möjligheten till differentiering, den senare har med samma avhängighetskänsla att göra med hänsyn till dess bundenhet eller frigjordhet. Men alltjämt rör sig Schleiermacher inom den från början genom den absoluta avhängighetskänslan avgränsade begreppsliga sfären. Varken religionshistorien eller kristendomens historiska faktum har något väsentligt nytt att föga till vad som redan är givet i den absoluta avhängighetskänslan. »Religionsfilosofien» i Schleiermachers mening, det vill alltså säga religionens historiefilosofi, har, såsom ovan blivit påvisat, såsom sin första uppgift att ådagalägga nödvändigheten av den absoluta avhängighetskänslans historiska realisering. Härtill skulle nu helt naturligt anslutas en undersökning angående det sätt, varpå denna religionskategori enligt historiens eget vittnesbörd faktiskt är realiserad i allt vad religion heter, och i vilka moment den erfarenhetsmässigt framträder. I stället låter Schleiermacher »religionsfilosofien» syssla med religionens möjliga former, utan hänsyn till om dessa också äro religionens verkliga former. Detta konstruktiva förfarande sammanhänger med hans allmänna uppfattning, att historiefilosofien principiellt går sin väg alldeles oberoende av historiens faktiska förlopp. Det historiska förloppet självt låter sig enligt Schleiermacher ej på hegelskt sätt konstruera;



- därav drager han den slutsatsen, att det strängt taget ej består någon slags gemenskap mellan historien och historiefilosofien. Historien uppbygges av verkliga, icke-konstruerbara företeelser, historiefilosofien åter har blott att göra med historiens möjliga former. Det berättigade i denna uppfattning består dels i dess betonande av att den reala historiska utvecklingen är otillgänglig för filosofisk konstruktion, dels däri, att den begränsar historiefilosofiens uppgift till det formalas område. Felet ligger åter däri, att den stannar vid att uppställa formerna för en möjlig historia, men däremot ej ser som sin uppgift att framställa formerna för det verkliga historiska livet. Därigenom får Schleiermachers historiefilosofi, trots oppositionen mot den hegelska konstruktionen, ett konstruktivt drag. Det kan ej heller undvikas, att detta kommer att sätta sin prägel även på religionens historiefilosofi. När den ej vinner sitt material ur religionernas historia, så återstår intet annat än att konstruera de former, i vilka de olika religionerna skola finna sin ort, utifrån den absoluta avhängighetskänslan. Men härvid råkar Schleiermacher in i en betydande svårighet, som han kan övervinna endast genom att sätta sig själv i strid med en av sina grundprinciper, nämligen principen om religionens autonomi. I begreppet absolut avhängighetskänsla ligger nämligen ingen grund för en sådan differentiering, som religionshistorien uppvisar. »Da nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für sich betrachtet ganz einfach ist, und der Begriff desselben keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet»<sup>1</sup>, så måste grunden till religionernas olikhet sökas i inflytelser från ursprungligen utomreligiösa faktorer: vid uppställandet av de olika religiösa utvecklingsstadierna är det världsmedvetandets och självmedvetandets utvecklingshöjd, som är det avgörande; till arten skiljas religionerna från varandra genom deras förhållande till det naturliga och det sedliga — alltså från religionens synpunkt idel heteronoma kriterier!

Men har Schleiermacher sålunda vid behandlingen av den absoluta avhängighetskänslans historiska realisering råkat in på konstruktionens väg, så måste han följa den även då det gäller att framställa kristendomens egenart. Den grundval för denna frågas besvarande, som han hade ägt, om han med historiskt ma-

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 9: 1.



terial hade uppvisat, i vilka moment den absoluta avhängighetskänslan framträder i all verklig religion, saknas nu. Om den hade förefunnits, hade han kunnat gå vidare och åter genom empiriskt konstaterande fastställa, vilken särprägel dessa moment uppvisa inom kristendomen. Nu, då denna grundval saknas, står ingen annan möjlighet öppen för honom än att åter gå tillbaka på den absoluta avhängighetskänslan. Denna gång framträder den under religionspsykologisk synpunkt; det gäller, huruvida den är fri eller bunden, aktuell eller slumrande. Det tillstånd, vari kristendomen inträder, kännetecknas af, att den absoluta avhängighetskänslan är slumrande. Kristendomens insats består däri, att den löser och aktualiserar den absoluta avhängighetskänslan, och vägen, på vilken detta sker, är den, att människan sättes i förhållande till Jesus Kristus, vilken skiljer sig från alla andra »durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war»<sup>1</sup>. Om man alltså vill i en kort formel sammanfatta kristendomens väsen enligt Schleiermacher, blir den av följande lydelse: *kristendomen är absolut avhängighetskänsla, väckt och löst genom Jesu Kristi absoluta avhängighetskänsla*. Liksom allt är härlett ur den absoluta avhängighetskänslan, så utmynnar också allt till sist i densamma. Men därmed har Schleiermacher lämnat sin ursprungliga position. *Den absoluta avhängighetskänslan, som ursprungligen betecknade religionens transcendental kategori och såsom sådan hade blott formal karaktär, har nu förvandlats till religionens egentliga innehåll*. Men under sådana förhållanden kan det ej längre förvåna oss, att Schleiermacher själv till sist kommer den eljest av honom så ivrigt bekämpade upplysningstidens åskådning så nära. I själva verket får han svårt att avgränsa sin religionskategori från upplysningstidens »naturliga religion». Den principiella motsatsen till upplysningstidens religionsuppfattning, som Schleiermacher så klart utarbetat<sup>2</sup>, upphäves därigenom att religionskategorien förvandlas till religionens innehåll. Var det förut meningslöst att tala om den absoluta avhängighetskänslan utan att på samma gång taga med i räkningen dess realisering i de historiskt givna religionerna, så kan den absoluta avhängighetskänslan numera ganska väl bestå för sig själv; då den icke längre uppfattas blott såsom form,

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 94.

<sup>2</sup> Jfr ovan, sid. 117 ff., 122.



tränger den ej till att erhålla något historiskt innehåll; den är i och för sig tillräcklig och behöver ej någon innehållslig komplettering. De positiva religionerna incl. kristendomen vinna betydelse, ej genom att giva den absoluta avhängighetskänslan ett nytt, konkret innehåll, utan blott försåvitt de förhjälpa den redan i sig själv tillräckligt innehållsbestämda absoluta avhängighetskänslan till herravälde.

Men även om vi på grund härav måste fastställa, att kristendomens egenart icke kommer till sin rätt vid Schleiermachers bestämning av kristendomens väsen, så följer därav ingalunda, att vi måste förkasta hans metod. Till det för dogmatikens kristna karaktär mindre gynnsamma resultatet kommer han nämligen icke på grund av sin metod, utan trots densamma. Skall man överhuvud kunna komma till en vetenskaplig fixering av kristendomens väsen, måste man följa den av Schleiermacher utpekade vägen, och blott undvika de ovan påtalade inkonsekvenserna. Man måste utgå från religionens ställning inom andelivet såsom detta kommer till uttryck i religionens transcendentala grundkategori, och med utgångspunkt härifrån fastställa, i vilka moment denna religionskategori är realiserad i all verklig religion. Sedan på denna väg religionens väsen i viss mening är funnet, är också den oundgängliga bakgrunden för kristendomens väsen given. Kristendomens väsen kan under denna synpunkt icke betyda något annat än den individuellt färgade gestalt, som just dessa samma moment, som utgöra all religions väsen, i kristendomen antaga<sup>1</sup>.

Vända vi oss därefter till frågan, huruvida Schleiermachers framställning av kristendomens väsen från vetenskaplig synpunkt håller måttet såsom grundval för dogmatiken, behöva vi, för att iuse, att så icke kan vara fallet, blott sammanställa, vad som redan i de föregående undersökningarna blivit yttrat i denna fråga. Från vetenskaplig synpunkt vilar nämligen framställningen av kristendomens väsen på undersökningarna om religionens transcendentala väsen och religionens historiska realisering. Varje

---

<sup>1</sup> På grund av det begränsade utrymmet måste vi inskränka oss till dessa antydningar. Detta kan så mycket hellre ske, som vi i en skrift, som ingår i den på Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag utgivna serien »Religionsvetenskapliga skrifter», komma att lämna en framställning av kristendomens väsen under de här antydda synpunkterna.



anmärkning, som med fog kunnat riktas mot dem, blir indirekt en invändning mot det vetenskapliga berättigandet att på detta sätt bestämma kristendomens väsen. Vi behöva blott erinra om de psykologistiska och metafysiska omtolkningar av den transcendentala frågan, som ligga till grund för framställningarna om guds-medvetandet och den absoluta avhängighetskänslan eller om bristen på religionshistorisk orientering liksom på hänsyn till religionens autonomi vid behandlingen av problemet om religionskategoriens historiska realisering. Lägges nu härtill, att kristendomens väsen, såsom nyss blivit påvisat, konstrueras utifrån den absoluta avhängighetskänslan, och att Schleiermacher sålunda här kommer i strid med sin grundsats, att teologien är en positiv vetenskap, som ej tillåter filosofisk konstruktion, så ligger det i öppen dag, att vi ej kunna erkänna denna grundläggning såsom vetenskapligt hållbar. Under det att Schleiermacher ursprungligen, oaktat han ville anknyta teologien och dogmatiken till en serie högre vetenskaper och i sista hand till dialektiken, dock sökte bevara dess rent teologiska, positiva karaktär<sup>1</sup>, framträder den nu till följd av det konstruktiva förfarandet, nära nog som en emanation ur dialektiken.

Men här rikta sig våra invändningar lika litet som förut mot Schleiermachers allmänna metod. Gäller det att vinna en vetenskaplig grundläggning för dogmatiken, så gives det ingen annan väg därtill än Schleiermachers. Det för allt vad vetenskap heter konstituerande är dess objektivitet i betydelsen av nödvändighet eller frihet från godtycke. En legitimering av dogmatikens objektiva, vetenskapliga karaktär kan vinnas endast därigenom att man kan uppvisa, att en enda obruten nödvändighetskedja går från religionens transcendentala nödvändighet ända ned till de dogmatiska satsernas nödvändighet<sup>2</sup>. På denna nödvändighetskedja har Schleiermacher för första gången gjort oss uppmärksamma. Även om han icke konsekvent genomfört denna synpunkt, är därför detta hans uppslag av allra största betydelse vid dogmatikens vetenskapliga grundläggning.

<sup>1</sup> Jfr ovan, sid. 50.

<sup>2</sup> Denna tanke utföres närmare i min skrift »Till frågan om teologiens objektivitet» 1922.

## FEMTE KAPITLET.

### Det dogmatiska systemet.

#### I.

#### **Dogmatikens systematiska uppgift och byggnad.**

Den föregående framställningen har visat, hurusom den Kant-Schleiermacherska problemställningen erbjuder en vetenskaplig grundval för dogmatiken. Därmed är vår undersökning i huvudsak slutförd. Dock skulle den göra intryck av att vara oavslutad, om vi icke på något sätt antydde arten av den dogmatik, vars vetenskapliga grundval vi hittills ställt under debatt. Grundvalen sökes ju, för att en vetenskaplig dogmatik skall kunna uppföras på densamma. Men helt naturligt kan det här icke bliva fråga om en framställning av trosläraus innehåll, utan blott om några korta antydningar, ägnade att belysa den vetenskapliga strukturen hos en dogmatisk framställning, som baseras på den nämnda grundvalen.

När Schleiermacher med undvikande av benämningen systematisk teologi inordnar dogmatiken inom den historiska teologien, eller när han definierar den sålunda: »Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre»<sup>1</sup>, — så kunde detta lätt framkalla den föreställningen, att dogmatikens uppgift blott vore att rent empiriskt återgiva en historiskt given trosåskådning. Detta intryck förstärkes genom Schleiermachers förklaring: »Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt»<sup>2</sup>. Dessa och liknande uttalanden hava bidragit till den ofta mötande uppfattningen, att dogmatikens uppgift enligt Schleiermacher ej skulle

---

<sup>1</sup> Gl. 2 § 19.

<sup>2</sup> Gl. 2 § 15.



vara systematisk. Förutom de invändningar, vi förut i olika sammanhang riktat mot denna tolkning av Schleiermacher, äro vi numera i stånd att framställa själva huvudargumentet däremot. Om Schleiermachers avsikt endast varit att giva en empirisk beskrivning av en given kristen trosåskådning, så måste vi med hela den föregående undersökningen för ögonen fråga oss: Har Schleiermacher verkligen underkastat sig all den möda, som vi fått bevittna, endast för att, när han väl hunnit fram till den systematiskt användbara centralpunkten, låta densamma ligga oanvänd? Med sällsynt målmedvetenhet har han fört de tre inledande undersökningarna till den punkt, där de mötas i bestämningen av det centrala i kristendomen. Och nu skulle han förgäta, för vad ändamål han företagit dessa undersökningar, förgäta, att han härmed funnit en vetenskaplig grundval för dogmatiken, som kan vara av betydelse endast under förutsättning av en strängt systematisk metod även i fortsättningen! Det är icke underligt, att Schleiermacher för att värja sig från misstanken, att hans Glaubenslehre vilade på spekulativ grundval, vänder sig emot »die ausschliessliche Vertiefung in den systematischen Zusammenhang» och betonar, »dass die Sätze nur das Abgeleitete sind und der innere Gemütszustand das Ursprüngliche»<sup>1</sup>. Men om man härav skulle draga den slutsatsen, att dogmatiken enligt Schleiermacher ej så mycket har att akta på trossatsernas systematiska sammanhang, utan blott att framhämta dem ur det psykologiskt tänkta kristna trosmedvetandet, så skulle man göra sig skyldig till ett ödesdigert missförstånd. Visserligen är hos Schleiermacher alltid det kristna självmedvetandet förutsättningen för dogmatiken. Om denna förutsättning saknas, kan man ej komma till någon dogmatik, med hvilka logisk-systematiska förknippningar man än arbetar. »Gibt es endlich Darstellungen, welche allerdings die christliche Lehre behandeln, und für dogmatische wollen gehalten sein, aber auf die frommen Gemütszustände gar nicht zurückgehen: so sind dies solche, welche die Forderung des wissenschaftlichen Zusammenhanges allein lösen wollen, als ob dieser zugleich das bewirken könnte, was eine wahrhaft dogmatische Darstellung voraussetzen muss, nämlich den Glauben; so dass entweder auch das eigentümlichst christliche

---

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHERS sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 611.



aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar soll hergeleitet und erwiesen werden, oder es soll als ein unvollkommenes in eine rein vernünftige allgemeingültige Religionslehre verschwinden»<sup>1</sup>. Men å andra sidan kommer man lika litet till någon dogmatik genom att blott empiriskt ösa ur »det kristna självmedvetandet». »Die volksmässige Darstellung der Lehre... macht auf systematische Einrichtung und Beziehung keinen Anspruch; deshalb sondern wir auch dieses Gebiet von dem eigentlich dogmatischen»<sup>2</sup>. Den systematiska anordningens betydelse för dogmatiken består enligt Schleiermacher däri, att den genom samordnande och underordnande sätter varje dogmatisk sats i ett noga bestämt förhållande till alla andra satser, och framför allt låter dess sammanhang med det kristna självmedvetandets centrum klart framträda.

Den motsägelse, som vid första påseende kunde synas ligga däri, att Schleiermacher å ena sidan blott vill godkänna de dogmatiska satser, som kunna härledas ur det kristna självmedvetandet, men att han å andra sidan icke vill framställa dogmatiken såsom direkt öst ur detta självmedvetande såsom uttryck för dess spontana verksamhet — denna motsägelse upplöses genast, blott vi göra klart för oss, vad som enligt Schleiermacher ligger i begreppet kristet självmedvetande. Vanligen uppfattar man detta i betydelsen av ett individuellt psykologiskt trosmedvetande. Det är emellertid lätt att inse, att denna tolkning ej kan upprätthållas. Detta visar sig redan vid en sammanställning av de båda begreppen »fromt självmedvetande» och »kristet självmedvetande». Att uppfatta det fromma självmedvetandet eller den absoluta avhängighetskänslan såsom ett individuellt psykologiskt medvetande är fullkomligt meningslöst. Den enda tolkning, som giver verklig mening åt dessa begrepp, är den, som i den absoluta avhängighetskänslan ser religionens transcendentala kategori och som i överensstämmelse därmed fattar begreppet »fromt självmedvetande» i analogi med begreppet »Bewusstsein überhaupt». Liksom det fromma självmedvetandet alltså betyder »das fromme Bewusstsein überhaupt», så betyder det kristna självmedvetandet intet annat än »das christliche Bewusstsein überhaupt». Men är det kristna självmedvetande, varom här är fråga, icke en

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 19: 4.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup> § 19: 4.



psykologisk realitet, utan en vetenskaplig abstraktion, så behöva vi icke längre någon förklaring, varför Schleiermacher icke därur kan omedelbart ösa dogmatikens innehåll, utan måste använda sig av en systematisk härledning. Ännu klarare blir detta förhållande, när vi konstatera, att det kristna medvetandet överhuvud är identiskt med kristendomens väsen, vartill Schleiermachers inledande undersökningar till sist ledde fram. Den skenbara motsägelsen mellan att trossatserna å ena sidan skola vinnas genom återgång på det kristna självmedvetandet, å andra sidan underkastas en systematisk härledning, finner alltså sin upplösning däri, att trossatserna, just därigenom att de sättas i systematisk förbindelse med kristendomens väsen, tillika bliva återförda på det kristna självmedvetandet. Tydligare än eljest giver Schleiermacher uttryck åt detta förhållande i »Zweites Sendschreiben an Lücke», där han framställer såsom dogmatikens uppgift, »bei jedem einzelnen Lehrstück auf das christliche Zentrum des Selbstbewusstseins zurückzugehen»<sup>1</sup>.

Om det kristna medvetande, som skall tjäna som utgångspunkt för dogmatiken, vore identiskt med den enskilde kristnes individuella trosmedvetande, så kunde dogmatiska satser härledas därur endast därigenom, att man på psykologisk väg påvisade, att dessa trosomdömen inginge såsom innehåll i det ifrågavarande trosmedvetandet. Men en flyktig blick på *Der christliche Glaube* är tillräcklig för att övertyga oss om, att Schleiermacher ingalunda utvecklar den efter psykologisk, utan fastmer efter rent systematisk metod. Ehuru han är klart medveten om och tydligt framhållit, att det icke finnes något kristet trosmedvetande, som ej är bestämt av motsatsen mellan förlossningsbehov och förlossning, mellan synd och nåd, abstraherar han i hela första delen från denna motsats. Huru vore detta möjligt på grundvalen av en psykologisk härledning? Betrakta vi åter *Der christliche Glaube* under systematisk synpunkt, så blir hela dess byggnad och komposition lättförståelig. De tre inledande undersökningarna konvergerade till en punkt, nämligen till fastställandet av kristendomens väsen, som kunde bestämmas såsom absolut avhängighetskänsla, löst och frigjord genom Jesu Kristi absoluta avhängighetskänsla. Detta är »das christliche Zentrum des Selbstbewusstseins». Från denna punkt divergerar det dogmatiska systemet.

<sup>1</sup> SCHLEIERMACHERS sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 610.



Dogmatikens uppgift är icke någon annan än att systematiskt explicera, vad som ligger i detta centrala »kristna medvetande». Kristendomen är absolut avhängighetskänsla; det blir därför första delens uppgift att undersöka, vad som ligger däri. Här är platsen för trosutsagorna om skapelsen och uppehållelsen, vilka blott äro uttryck för det förhållandet, att världen består i absolut avhängighet av Gud. I och för sig innehåller emellertid den första delen blott en abstraktion; det gives ingen kristen avhängighetskänsla, som ej är bestämd genom förlossningen genom Kristus. På grund av tänkandets diskursiva karaktär är ett dylikt abstraherande ofrånkomligt. Det vore alltså oberättigat, om man härav, såsom det så ofta har skett, ville draga den slutsatsen, att Schleiermacher i första delen ville framställa en gentemot kristendomen indifferent, allmän och förnufts nödvändig religionslära. Intet har legat honom mera fjärran än detta. Första delens satser »sind keineswegs Bestandteile einer allgemeinen oder sogenannten natürlichen Theologie»<sup>1</sup>. Förhållandet mellan dogmatikens båda delar måste fastmer bestämmas så, att de ömsesidigt förutsätta varandra. »In der Wirklichkeit des christlichen Lebens ist also beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewusstsein, ohne dass eine Beziehung auf Christum mitgesetzt sei, aber auch kein Verhältnis zum Erlöser, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewusstsein bezogen würde»<sup>2</sup>. I *Zweites Sendschreiben* an Lücke fritager sig också Schleiermacher från skulden till de på denna punkt så ofta mötande missuppfattningarna. »Ich hatte deutlich genug gesagt, der erste Teil gehöre zwar zum Gebäude selbst, aber doch nur als Eintritt und Vor-saal, und die Sätze desselben seien, so wie sie dort gegeben werden könnten, eigentlich *nur unausgefüllte Rahmen, und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das, was erst hernach vorgetragen werde*»<sup>3</sup>. För att ställa det här påpekade förhållandet i dess rätta belysning, behöva vi blott erinra om vad som ovan blivit framhållet om den absoluta avhängighetskänslans betydelse av att vara blott form. När denna formala avhängighetskänsla i dogmatikens första del behandlas rent för sig själv, under bortseende från motsatsen mellan bunden och

<sup>1</sup> Gl.<sup>2</sup> § 29: 2, jfr § 32: 3.

<sup>2</sup> Gl.<sup>2</sup> § 62: 3.

<sup>3</sup> SCHLEIERMACHERS sämtliche Werke, 1. Abt., 2. Band, sid. 608.



löst avhängighetskänsla, så kunna de så uppkomna dogmatiska satserna icke bliva annat än »unausgefüllte Rahmen»<sup>1</sup>. Frågan är blott, om Schleiermacher lyckats hålla denna del av framställningen tillräckligt formal, något som vi ej här vidare kunna upptaga till prövning.

Andra delen av *Der christliche Glaube* har att göra med kristendomen såsom en absolut avhängighetskänsla, som blivit löst ur sin förra bundenhet genom inflytande av Jesu Kristi fullkomliga, alltid kraftiga och aktuella absoluta avhängighetskänsla. Här är platsen för trosutsagorna om synd och nåd, om Kristus och om kyrkan m. m., alltsammans inordnat såsom moment i det kristna medvetandet såsom förlossningsmedvetande. Här kunna vi göra samma iakttagelse, som nyss med anledning av förhållandet mellan dogmatikens båda huvuddelar, nämligen att det kristna medvetande, som skall tjäna som utgångspunkt för dogmatikens framställning, icke är det psykologiskt tänkta kristna medvetandet, och att dogmatiken, i det att den blott vill framställa och utsäga, vad som ligger i detta medvetande, ingalunda fullföljer ett psykologiskt intresse, utan ett rent systematiskt. Här framställer han nämligen de båda i det kristna medvetandet ingående momenten synd och nåd skilda från varandra, ehuru han om denna »Trennung» måste medgiva »dass sie in keinem christlichen Bewusstsein gegeben ist, sondern nur der reineren Betrachtung wegen willkürlich gemacht». I den omedelbart därefter följande satsen giver han klart besked om vad som menas och icke menas med »das christliche Selbstbewusstsein». »Wenn gleich unsere dogmatischen Sätze zusammengekommen nur die in dieser Periode innerhalb der evangelischen Kirche geltende Lehre darstellen, so ist doch das christliche Selbstbewusstsein, für welches sie der möglichst richtige Ausdruck sein wollen, nicht etwa nur das eines bestimmten Zeitraums, sondern es ist das allgemeine sich selbst immer und überall in der christlichen Kirche gleiche»<sup>2</sup>.

## II.

### Trossatsernas systematiska legitimering.

Att Schleiermachers dogmatiska system kunnat giva anledning till så många missuppfattningar har sin grund icke minst i

<sup>1</sup> Jfr. ytterligare §§ 29: 1, 32, 50: 4, 56, 62, 64: 2, 90: 2.

<sup>2</sup> Gl. § 64: 1.



obestämdheten av begreppet »das christliche Selbstbewusstsein». När detta tolkats i betydelsen av ett individuellt kristet trosmedvetande, så har följden blivit, att Der christliche Glaube uppfattats såsom en empirisk framställning, ehuru man då å andra sidan icke kunnat undandraga sig intrycket, att helt andra tankegångar, som icke hava något med empirism att göra, inblandas här. I motsats härtill står det numera fast för oss, att »das christliche Selbstbewusstsein» betyder det kristna medvetandet överhuvud och alltså är identiskt med kristendomens transcendentala väsen. Denna insikt drager nu också med sig betydande konsekvenser för frågan om trossatsernas vetenskapligalegitimering. Denna får nämligen helt olika karaktär, beroende på, om man tager sin utgångspunkt i det kristna självmedvetandet i betydelse av psykologiskt medvetande eller i betydelse av kristendomens väsen. I de båda fallen måste man slå in på alldeles olika metodiska vägar.

I förra fallet, när utgångspunkten för de dogmatiska satserna sökes i ett psykologiskt trosmedvetande, måste de legitimeras såsom kristna trossatser därigenom, att de kunna visas ingå såsom innehåll i detta medvetande. Men då möta också alla de svårigheter, som sedan gammalt rest sig mot medvetenhetsteologien. Vilket av alla givna individuella, kristna trosmedvetanden är det, som skall läggas till grund vid undersökningen? Är det den enskilde dogmatikerns medvetande? Eller den kristna församlingens kollektivmedvetande — och med vad rätt antager man ett sådant? Eller är det ett kristet genomsnittsmedvetande? Härtill kommer ytterligare, att man svårligen kan bevisa en dogmatisk sats' kristna karaktär blott genom hänvisning till att den ingår i ett psykologiskt medvetande, enär det ganska väl låter tänka sig, att denna sats kunde giva uttryck åt just det från kristen synpunkt begränsade hos detta medvetande.

I senare fallet åter då utgångspunkten för de dogmatiska satserna sökes i det kristna medvetandet överhuvud eller i kristendomens transcendentala väsen, får dogmatikens systematiska byggnad en helt annan betydelse än förut. Systemet har icke här, såsom det ofta har påståtts, blott estetiska motiv att tacka för sin tillvaro, ej heller uttömmes dess betydelse i dess värde för att underlätta tankens enhet, befordra översiktligheten



samt garantera fullständigheten<sup>1</sup>. Dess förnämsta, men mestadels förbisedda värde ligger i dess betydelse för trossatsernas legitimering. Häri finna vi det djupaste motivet icke blott till Schleiermachers, utan till varje försök att systematiskt framställa den kristna tron. Denna är nämligen själv icke något oordnat och osammanhängande, utan ett i sig själv avslutat helt med ett inre, ofrånkomligt sammanhang. Detta förhållande har Schleiermacher upprepade gånger betonat, men däremot ej behandlat det med hänsyn till dess metodiska betydelse. Emellertid behöva vi blott sätta frågan om trossatsernas systematiska legitimering i förbindelse med den i inledningen givna transcendentala grundläggningen för att inse, att vi här hava framför oss det sista momentet i och för dogmatikens vetenskapliga gestaltning. När genom inledningens trenne undersökningar det centrala i kristendomen är funnet, består dogmatikens vetenskapliga uppgift i att återföra varje trosomdöme på detta centrum. Det gäller »bei jedem einzelnen Lehrstück auf das christliche Zentrum des Selbstbewusstseins zurückzugehen». När ett omdöme uppträder med anspråk att vara en kristen trossats, så prövar dogmatiken detta anspråks rätt genom att undersöka, huruvida detta omdöme står i ofrånkomligt sammanhang med kristendomens centrum. Det faller genast i ögonen, huru nära detta tillvägagångssätt metodiskt är släkt med det transcendentala. Ja, man kunde med skäl beteckna det såsom en transcendental undersökning, blott att den rör sig i motsatt riktning mot den vanliga. *Den transcendentala metoden går ut på att legitimera de allmänna principerna, och dess kriterium lyder: såsom allmän princip gäller det, genom vars bestridande och upphävande man tillika skulle upphäva erfarenheten överhuvud. Den dogmatiska metoden går ut på att legitimera enskilda trosomdömens kristna karaktär, och dess kriterium lyder: såsom kristet trosomdöme har det omdöme att gälla, genom vars upphävande man tillika skulle upphäva kristendomens centrum.*

Det ligger i denna methods väsen, att den måste framkalla en stark reduktion av det traditionella dogmatiska stoffet. Mycket, som man av ålder varit van att finna i dogmatiken, dit det införts antingen från bibelteologien eller annorstädes ifrån, måste vi i överensstämmelse med denna metod lämna utanför dogmatiken.

<sup>1</sup> Jfr H. SCHOLZ: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 2. Aufl. 1911, sid. 66 ff.

emedan det icke kan uppvisas stå i ett sådant ofrånkomligt sammanhang med kristendomens centrum. Härmed är ingalunda sagt, att de omdömen och satser, som sålunda förvisas ur dogmatiken äro sakligt oberättigade och såsom falska måste förkastas, utan endast att de äro av den art, att de ej kunna bliva föremål för dogmatikens behandling.

---



## Avslutande överblick.

När vi nu vid slutet av vår framställning blicka tillbaka på den tillryggalagda vägen, finna vi, att det huvudsakligen är fyra vägar, på vilka man kan söka en grundläggning för dogmatiken.

1. Den gammalprotestantiska liksom ock upplysningstidens dogmatik vilade vetenskapligt sett på de rationella gudsbevisens objektiva grundval; dess förbindelse med vetenskapen överhuvud förmedlades genom den metafysiska religionsfilosofien.

2. Sedan denna grundval å ena sidan, framför allt genom den kritiska filosofiens inflytande, visat sig vetenskapligt anfäktbar, å andra sidan äfven från religiös och kristen synpunkt otillfredsställande, i det att den kristna trons personliga art härvid kom till korta, kom man alltmera att söka dogmatikens grundläggning i en kunskapsteoretisk överläggning angående den principiella åtskillnaden mellan det teoretiska och praktiska förnuftet samt religionens förläggande inom det senares sfär. Härigenom blev den kristna trons subjektivt betingade karaktär med rätta betonad, men på samma gång blev dogmatiken — liksom teologien överhuvud i egentlig mening — avskuren från förbindelsen med övriga vetenskaper, och kunde icke längre göras gällande såsom vetenskap.

3. Såsom reaktion mot denna åskådning framträdde fordran på en objektiv, religionsvetenskaplig grundläggning för dogmatiken. Denna skulle bestå i ett på religionshistorisk-empirisk jämförelse grundat historiefilosofiskt sanningsbevis för kristendomen. Detta grundläggningsförsök stöter emellertid på analoga svårigheter som försöket att genom rationella gudsbevis skaffa en objektiv grundval för dogmatiken. Å ena sidan är nämligen ett sådant historiefilosofiskt sanningsbevis för kristendomen vetenskapligt ogenomförbart, emedan det ej gives någon objektiv värde-



måttstock, medelst vilken förhållandet mellan de olika religionerna kan fastställas; å andra sidan försummas genom en sådan religionsvetenskaplig objektivism det betydelsefulla sanningsmomentet i den närmast förut framställda åskådningen; det vill med andra ord säga, man kan ej på denna ståndpunkt göra rätt åt den kristna trons subjektivt betingade karaktär.

Av de hittills framställda uppfattningarna äro egentligen blott den andra och tredje representerade i nutiden. Den ena har sin styrka just i det, som är den andras svaghet, och omvänt. Den förras styrka ligger däri att den insett och bringat till klart uttryck, att en dogmatisk framställning, som ej tar med i räkningen den subjektiva betingelse, som sammanhänger med trons ställningstagande, är självmotsägande. Men då den därur drager den slutsatsen, att det ej kan givas någon objektiv grundläggning för dogmatiken, och då dess egen grundläggning egentligen blott är en motivering för att dogmatiken städse måste bära en sådan subjektiv karaktär, som utesluter den ur raden av verkliga vetenskaper, så har styrkan förvandlats i svaghet. Från denna synpunkt kan det blott givas antingen en mer eller mindre bekännelsemässig eller en religionspsykologisk framställning, däremot ingen dogmatik i egentlig mening. — Den senare, religionsvetenskapliga uppfattningens styrka ligger i dess fordran på objektivitet vid behandlingen av religionens och den kristna trons frågor; svagheten ligger åter däri, att den fördenskull försummar, att all religion och framför allt kristendomen fordrar subjektiv, personlig tillägnelse för att avslöja sitt innersta väsen, och att därför varje försök till objektiv framställning, som ej tager detta moment med i räkningen, måste bliva missvisande.

4. I detta läge framträder en fjärde väg att vinna en vetenskaplig grundläggning åt dogmatiken. Det är den, som vi ovan framställt under namnet den Kant-Schleiermacherska problemställningen. Såsom redan namnet antyder, ställer sig denna uppfattning, under bortseende från Kants rationalistiskt färgade religionfilosofiska privatmeningar, principiellt på den kritiska filosofiens mark. Dennas kritik af 1) den metafysiska filosofien i allmänhet, 2) den metafysiska religionsfilosofien och 3) varje på densamma byggande dogmatik erkännes såsom berättigad. Men det har tillika visat sig, att den kritiska filosofien, på samma gång som den river ned dogmatikens gamla grundval, är i stånd att



giva dogmatiken en ny vetenskaplig grundval. Därigenom att den kritiskt förfarande religionsfilosofien å ena sidan ådagalägger religionens transcendentala nödvändighet, å andra sidan nödvändigheten av religionens historiska realisering, har den lagt en grundval, varpå den för dogmatiken avgörande frågan om kristendomens väsen kan nå ett från subjektivt godtycke befriat och alltså i denna mening objektivt besvarande. Detta tillvägagångssätt förenar i sig de båda föregåendes styrka, men går fri för deras svagheter. Ty på samma gång som det möjliggör en objektiv-vetenskaplig grundläggning av dogmatiken, avstår det från varje försök att vetenskapligt »konstruera» kristendomens innehåll. Den kristna värdeupplevelsen är dess förutsättning, icke resultatet av dess bevisföring.

Förhållandet mellan dessa fyra grundläggningsförsök kan enklast åskådliggöras genom följande schema:

<i>Objektiv grundläggning:</i>	<i>Subjektiv grundläggning:</i>
1) medelst rationella grunder, (gudsbevis): gammalprotestantismen, upplysningstiden;	2) medelst värdeomdömesläran: den Ritschlska teologien;
3) medelst empiriska grunder, (historiefilosofiskt sanningsbevis): den religionshistoriska skolan;	
4) medelst transcendental-kritiska grunder, (formalt giltighetsbevis)	kristen värdeåskådning (historisk innehållsbestämning):
— detta förbundet med — den Kant-Schleiermacherska problemställningen.	

Den bild, vi på detta sätt erhålla av dogmatiken, avviker väsentligen från den, som man vanligen förbinder med detta namn. Man menar ofta, att dogmatiken måste vara »dogmatisk» i detta ords förklenande bemärkelse, att den blott är ett godtyckligt påstående och registrerande av en rad trossatser. Vår framställning har visat i rakt motsatt riktning; den har visat oss möjligheten av en kritisk dogmatik, som arbetar med en metod, vars nödvändighet utesluter allt godtycke. Denna nödvändighet framträder både utåt i dess grundläggning och inåt i dess egen byggnad. Den nödvändighetsserie, som utgör dogmatikens vetenskapliga grundval, kännetecknas genom de tre momenten: religionens transcendentala nödvändighet inom andelivet — nödvändigheten



av religionens historiska realisering — kristendomens på denna grundval nödvändiga väsensbestämning. På denna grundval måste i själva verket varje dogmatik, som vill göra anspråk på vetenskaplig betydelse vara byggd, varmed ingalunda är sagt, att det tillkommer dogmatiken själv att lägga denna grundval, och icke ens, att den i likhet med Schleiermachers *Der christliche Glaube* måste inledningsvis rekonstruera denna grundval genom lånesatser ur religionsfilosofien. Men även där detta icke direkt utföres, vilar dogmatiken faktiskt på denna grundval. Och å andra sidan, varhelst någon av de tre nämnda undersökningarna upptages till behandling, det må ske inom eller utom dogmatiken, i religionsfilosofien, kunskapsteorien eller annorstädes, där bygger man, vare sig det sker medvetet eller omedvetet, i verkligheten på den vetenskapliga grundvalen för dogmatiken. Vad åter den på denna grundval upphyggda dogmatikens egen inre nödvändighet beträffar, så framträder den däri, att varje dess omdöme måste legitimeras såsom kristen trossats genom dess nödvändiga sammanhang med »det kristna självmedvetandets centrum» eller kristendomens väsen.

I detta sammanhang är det uppenbart, vad svar vi måste giva på frågan, om dogmatikens undersökningar framdrivas av ett praktiskt-religiöst eller ett rent vetenskapligt intresse. Såsom vetenskap är dogmatikens intresse omedelbart blott vetenskapligt. För att dogmatik skall komma till stånd, måste till det praktiskt-religiösa intresset komma ett vetenskapligt klarhetsbehov. Detta är så mycket nödvändigare att betona, som man eljest är i fara att avkorta antingen vetenskapens eller religionens eller bådadernas autonomi. Dogmatiken är vetenskap och såsom sådan är den vetenskapligt autonom och dess intresse självständigt vetenskapligt. Dogmatikens föremål och innehåll är den kristna tron: denna är religiöst autonom. När man av dogmatiken fordrar, att den i första rummet skall tjäna ett praktiskt-religiöst intresse, så råkar man lätt i strid med båda dessa grundsatser: man ställer vetenskapen i tjänst hos ett för densamma ursprungligen främmande ändamål, och man berövar den kristna tron dess religiösa autonomi, liksom om den heteronomt skulle hämta reglerna för sin utveckling från vetenskapen och mottaga rening från den. Detta motsäges ej därav, att den vetenskapliga insikten här såsom på så många andra områden är av allra största även praktiska betydelse.



Men härmed är tillika svaret givet på frågan, huruvida dogmatiken är att betrakta såsom en normativ eller deskriptiv vetenskap. Såsom normativ kunde den betraktas, endast om dess intresse vore praktiskt-religiöst. Nu måste vi fastmer frånskriva den normativ karaktär helt enkelt på den grund, att det icke gives någon normativ vetenskap. Dock kvarstår det, som man velat tillvarataga med detta begrepp. Ty även om dogmatiken icke har någon annan uppgift än att vetenskapligt framställa den kristna trons innehåll, så är detta dock icke en deskriptiv uppgift i vanlig mening. Den är varken historisk eller psykologisk, utan nödvändighetsbestämd och systematisk.

. . . . .





LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT. N. F. Avd. 1. Bd 17. Bihang.

# LUNDS UNIVERSITETS

## ÅRSBERÄTTELSE

1920—1921

AV

UNIVERSITETETS REKTOR



LUND  
C. W. K. GLEERUP

LEIPZIG  
OTTO HARRASSOWITZ

**LUND 1921**  
**HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI**



## Innehåll.

	Sid.
Universitetets ekonomiska förhållanden .....	5
Prokanslerns åttioårsdag .....	5
Avlidna emeriti och universitetslärare .....	5
Avlidna studenter .....	6
Pensionerade .....	7
Professorsinstallationer .....	7
Personalförändringar och förordnanden .....	7
Docent- och resestipendier; Oscar II:s stipendium .....	12
Tjänstledighet, vikariat m. m. ....	13
Utmärkelser .....	15
Kungl. brev.   A. Anslag ur medel till Kungl. Maj:ts disposition .....	15
B. Övriga kungl. brev .....	16
Kanslersbrev.   A. Anslag ur reservfonden .....	22
B. Anslag ur docentstipendiefonderna .....	25
C. Övriga kanslersbrev .....	26
Donationer .....	28
Institutioner:	
1. Anatomiska institutionen .....	29
2. Astronomiska institutionen .....	30
3. Biblioteket .....	32
4. Botaniska institutionen .....	53
5. Farmakologiska institutionen ..	56
6. Fysiologiska institutionen .....	57
• 7. Fysiska institutionen .....	57
8. Geologisk-mineralogiska institutionen .....	58
9. Gymnastik-institutionen .....	61
10. Historiska museet .....	61
11. Kemiska institutionen .....	64
12. Kliniska institutionerna .....	64
13. Konstsamlingarna .....	68
14. Medicinskt-kemiska institutionen .....	69
15. Musikinstitutionen .....	70
16. Mynt- och medaljkabinettet .....	70
17. Patologiska institutionen .....	71
18. Psykologiska institutionen .....	72
19. Rättsmedicinska institutionen .....	73

	Sid.
20. Seminarierna .....	73
21. Zoologiska institutionen .....	84
22. Institutionen för ärftlighetsforskning .....	88
23. Kursen i bokföring .....	90
 Skrifter, utgivna av lärare och tjänstemän.....	 90
Ventilerade avhandlingar .....	109
Universitetets årsskrift .....	110
Ledamöter i konsistorierna m. m.....	110
Statistiska uppgifter .....	111
Premier .....	112
Doktorsutnämningar och doktorspromotioner.....	112
Val m. m.....	113
<hr/>	
Utdrag ur räkenskaperna .....	115
Föreläsningar och övningar .....	116
<hr/>	



Under de närmast föregående åren har i universitetets årsberättelser bränslekostnaden använts såsom exempel på universitetets utgiftsposter. Med användande av samma exempel företer år 1920 en ytterligare stegring: de under nämnda år för bränsle utbetalda medel uppgå till icke mindre än kr. 130,923: 64, under det samma belopp för år 1919 utgjorde kr. 105,309: 54; för år 1918 kr. 86,035: 38; för år 1917 kr. 62,827: 16 och före kriget aldrig något år uppgått till 20,000 kronor. Emellertid har ifrågasvarande utgiftspost för de första 5 månaderna av innevarande år icke obetydligt nedgått under motsvarande utgiftspost för samma månader under närmast föregående trenne år; kanske får detta uppfattas såsom en börjande återgång till mera normala förhållanden.

Universitetets  
ekonomiska  
förhållanden.

Universitetets vördade prokansler biskopen d:r *Gottfrid Billing* fyllde den 29 april 1921 åttio år och uppvaktades därvid av universitetets lärare och tjänstemän under anförande av prorektor professorn Moberg.

Prokanslerns  
Åttioårsdag.

Såväl bland emeriti som bland universitetets i tjänst varande lärare har döden under detta läsår gjort flera skördar.

Avlidna emeriti  
och universi-  
tetslärare.

Strax i läsårets början, den 5 juni 1920, avled efter kort sjukdom professorn i kemi *Johan Martin Lovén*. Lovén var från sin tidiga ungdom bland kamrater känd och omtalad lika mycket för sina synnerligen solida kunskaper på naturvetenskapernas område som för sitt allt annat uppslukande intresse för studier. Dessa egenskaper följde honom livet igenom.

Den 6 juni 1920 bortgick den mångårige docenten vid universitetet professor *Sven Leonard Törnqvist*. Törnqvists första anställning såsom docent vid Lunds universitet inträffade redan år 1865. Därifrån övergick han snart till skolans tjänst. Men då han 1882 erhöll lektorat vid Lunds högre allmänna läroverk, anställdes han ånyo vid universitetet såsom docent och tjänstgjorde sedan i mer än 40 år såsom sådan. Vid sidan om ansträngande göromål av annan art behöll Törnqvist hela sitt liv



känning med vetenskapen; ävenså behöll han i det sista sitt ungdomliga och livfulla lynne.

Den 16 december 1920 avled f. d. akademisekreteraren *Johan Otto Ernberg*. Ernberg fick sin första anställning i universitetsförvaltningen år 1875 och blev 12 år senare akademisekreterare, i vilken befattning han kvarstod omkring 30 år. Under denna långa tid drog universitetet — såväl som staden — stor nytta av Ernbergs skarpsinne, praktiska begåvning och stora ordningssinne. En man av utpräglade sympatier och antipatier, dolde Ernberg under en kanske något skrovlig yta en synnerligen stor vänfasthet.

År 1921 den 14 februari bortgick efter helt kort sjukdom *Seved Ribbing*, professor emeritus i praktisk medicin och universitetets rektor 1904—1907. Mer än någon annan universitetets medlem i vår tid var Ribbing en man känd av hög och låg; mer än någon annan hade han rätt att om sig säga *nil humani a me alienum* — detta ord fattat icke endast i teoretisk mening såsom vetande om allt mänskligt utan än mer i betydelsen av medkänsla med allt mänskligt lidande. Ty Ribbing var, såsom allom bekant, en i ordets mest egentliga mening religiös natur, som — kanske stundom ända till självförnekelse — följde budet *bryt den hungrige ditt bröd och när du ser en naken så kläd honom*.

Kort efter Ribbings frånfälle drabbades universitetet av en ny förlust inom den fakultet, som han tillhört, då professorn i kirurgi *Jacques Ludvig Borelius* den 15 mars avled. Den administrativa förmåga, som kräves av en institutionschef, är särskilt nödvändig vid en sådan institution som lasarettet, och meningarna äro väl knappast delade därom, att universitetet åtminstone i vår tid icke besuttit någon institutionschef, som häruti överträffat Borelius. Lasarettet undergick under honom en storartad utveckling, och då han dessutom var en särdeles framstående operatör, bidrog han i hög grad att befästa och öka ej blott sin fakultets utan hela universitetets anseende. Under en följd av år var Borelius universitetets prorektor.

Avlidna studenter.

Följande studenter hava under året avlidit: Sten Axel Vinge, vg., den 20 juli 1920; Yngve Jean Herman Schlyter, ld., den 16 mars 1921, e. o. amanuensen Fritz August Isidor Zetterberg, bl., den 31 oktober 1920; fil kand. Karl Anton Berglinder, gb., den 6 juli 1920; med. kand. Sara Petronella Bengtsson, gb., den 14 oktober 1920.



Avsked med pension har under läsåret beviljats tvänne universitetsmän, nämligen Förste bibliotekarien *Anders Malm* med utgången av september 1920 och observatorn, professor *Folke August Engström* med utgången av mars 1921. Bådas universitetsanställning utsträcker sig över flera decennier, och universitetet har att till dem båda uttala sin stora tacksamhet för deras långvariga och trogna verksamhet till universitetets gagn. Pensionerade.

Under läsåret hava tre professorsinstallationer ägt rum. Den 29 september installerades professor *Martin Fredrik Christoffersson Böök*, som därvid föreläste om »Tegnér's epilog 1820»; den 21 mars professor *Johan Harald Kylin*, som föreläste om »Växternas frosthärdighet och kölldöd» samt den 22 mars professor *Erik Matteo Prochet Widmark*, som föreläste om »Livsviktiga beståndsdelar i födan». Professorsinstallationer.

Kungl. Maj:t har utnämnt: den 9 juli 1920 docenten vid Lunds universitet *Martin Fredrik Böök* att härstädes vara professor i litteraturhistoria med poetik; den 3 december 1920 docent vid Uppsala universitet *Johan Harald Kylin* att härstädes vara professor i botanik; den 17 december 1920 docenten vid Lunds universitet *Erik Matteo Prochet Widmark* att härstädes vara professor i medicinsk och fysiologisk kemi; den 10 december 1920 andre bibliotekarien vid universitetsbiblioteket *Nils Wilhelm Gunnar Carlquist* att vara förste bibliotekarie; den 30 juni 1920 docenten vid Lunds universitet *Anders Christoffer Thorn* att vara lektor i franska vid statens provskola nya elementarskolan i Stockholm. Personalförändringar och förordnanden.

Kanslersämbetet har meddelat följande förordnanden:

den 1 juni 1920 för kyrkoherden *S. Stadener* att under höstterminen 1920 vara lärare i liturgiskt föredrag;

den 30 juni 1920 för docenten *David Holmdahl* att under tiden 1 sept. 1920—31 aug. 1921 vara biträdande lärare i fysikalisk diagnostik; för docenten *M. Ljungdahl* att under samma tid vara klinisk laborator och biträdande lärare i medicin; för docenten *Erik Ohlsson* att under samma tid meddela föreskrivna kurser i allmän kemi för medicine studerande och för med. lic. *Ruth Johansson* att under tiden 1 sept.—31 dec. 1920 meddela föreskrivna kurser i allmän sjukvårdsteknik;



den 28 juli 1920 för docenten Herbert Petersson att från och med den 1 juni 1920 under vakans uppehålla professuren i sanskrit med jämförande indoeuropeisk språkforskning;

samma dag för docenten Lennart Smith att från och med den 6 juni 1920 under vakans uppehålla professuren i kemi och för docenten Erik Ohlsson att under samma tid uppehålla laboratorsbefattningen i kemi;

den 16 september 1920 för professorn, Dr. phil. E. Th. Walter att för en tid av ytterligare två år, räknat från och med den 1 september 1920, vara lektor i tyska språket vid universitetet;

samma dag för fil. mag. Gustaf Ljunggren att under tiden  $1/9$  1920— $31/8$  1921 i st. f. docenten Erik Ohlsson meddela föreskrivna kurser i allmän kemi för medicine studerande;

samma dag för docenten O. E. Briem att, enligt åtagande, tills vidare vara examinerator i religionshistoria i fil. kand.-examen och fil. ämbetsexamen vid universitetet;

den 31 december 1920 för docenten C. E. D. Fehrman att under år 1921 vara lärare i symbolik och förrätta de i ämnet förekommande licentiatexamina; för docenten F. W. Törne att för en tid av tre år, räknat från och med den 1 januari 1921, vara föreståndare för kliniken och polikliniken för öron-, näs- och halssjukdomar vid sjukvårdsinrättningarna härstädes; för docenten Lars Edling och med. lic. G. Frising att under samma tid vara, den förre Röntgenföreståndare och den senare föreståndare för ortopediska kliniken och polikliniken vid nämnda sjukvårdsinrättningar; för med. lic. L. Brahme att under tiden 1 januari—31 augusti 1921 meddela föreskrivna kurser i allmän sjukvårdsteknik; för med. lic. O. Th. Hellsten och med. lic. W. Möller att vara biträdande lärare i kirurgi, den förre under tiden 1 januari—31 augusti 1921 och den senare under tiden 1 september 1921—31 augusti 1922; för assistenten Arvid Lindau att under år 1921 vara biträdande lärare i patologi; för med. kand. Åke E. Wilton att under samma år vara assistent vid patologiska institutionen; för docenten Sigurd Agrell att under samma år vara lärare i slaviska språk; för docenten Sven D. Wicksell att under samma år vara lärare i statistik; för docenten Assar Hadding att under samma år vara assistent vid geologisk-mineralogiska institutionen; för docenten Henrik Lundegårdh att under samma år vara assistent vid växtfysiologiska laboratoriet; för fil. mag.



Axel. E. Lindh att under samma år vara assistent vid fysiska institutionen;

den 19 januari 1921 för med. kand. Gunnar Ahlgren att under år 1921 vara assistent vid fysiologiska institutionen;

den 15 april 1921 för docenten W. Gyllenberg att från och med den 1 april 1921 under vakans uppehålla befattningen som observator i astronomi; för docenten C. W. von Sydow att under år 1921 vara föreståndare för Carl Olof Hyltén-Cavallius' stiftelse för svensk folkminnesforskning och för docenten G. Pallin att från och med den 16 mars under vakans uppehålla lediga professorsämbetet i kirurgi;

samma dag för licencié ès lettres M. Virgile Pinot att för en tid av ytterligare två år, räknat från och med den 1 juli 1921, vara lektor i franska språket vid universitetet;

samma dag för docenten Erik Lindahl att under tiden 1 april—10 maj 1921 under tjänstledighet för professorn Malmgren uppehålla dennes undervisningsskyldighet;

den 12 maj 1921 för kyrkoherden S. Stadener att från och med vårterminen 1921 t. v. vara lärare i liturgiskt föredrag och förrätta de i sagda ämne förekommande prov och för fil. lic. E. Samuelsson att under maj 1921 uppehålla laboratorsbefattningen i kemi;

den 28 maj 1921 för lektorn Frederick Joshua Fielden att fortfarande fr. o. m. den 1 juli 1921 t. o. m. den 30 juni 1923 vara lektor i engelska språket vid universitetet;

samma dag för docenterna Curt Weibull och Marianne Mörner att under tentamensperioden i maj förrätta vissa tentamina i stället för professorerna Stille och Walberg, hvilka förordnats till censorer vid studentexamina.

Kapellmästaren, fil. d:r Alfred Berg har meddelat undervisning i liturgisk sång och välläsning; t. f. hovrättsfiskalen Hugo Ericsson har varit föreståndare för den praktiska kursen inom juridiska fakulteten; amanuensen, jur. kand. R. Bergendal har meddelat den till samma fakultets propedeutiska kurs hörande undervisning och med. lic. E. O. S. Petré har vid Malmö epidemisjukhus meddelat föreskriven kurs i epidemiologi för medicine kandidater.

Gymnastikdirektören, fröken Estrid Ribbing har varit förordnad att under läsåret leda gymnastikövningar för kvinnliga studenter och har vice häradshövdingen C. Fougstedt meddelat den vid universitetet under vårterminen anordnade kursen i bokföring.



Enligt förordnanden av det Mindre akademiska konsistoriet har artisten A. P. Waldur vårterminen 1921 under professorn Ewert Wrangels överinseende meddelat kurs i måleriets teori och teknik ävensom biträtt vid konstsamlingarna för tavlornas konservering samt lektorn Karl Berlin samma termin lett kurs i uppmätning och uppritning av byggnadsminnen.

Till docenter hava förordnats: fil. d:r Sixten Esbjörn Mauritz Belfrage i svensk stilistik den 30 juni 1920; teol. lic., fil. kand. Gunnar Efraim Hylmö i gamla testamentets exegetik den 28 september 1920; docenten Einar Christian Leonard Naumann i botanik och limnologi den 11 november 1920; fil. lic. Helmer Smith i indologi den 22 februari 1921; fil. lic. Arvid Uhler i matematik den 12 maj 1921; teol. lic. Anders Theodor Samuel Nygren i religionsfilosofi den 20 maj 1921; fil. lic. Folke August Ryde i matematik den 28 maj 1921.

Docenten Albert Nilsson erhöll den 11 november 1920 begärt entledigande från sin docentur i estetik.

Såsom amanuenser hava tjänstgjort: vid anatomiska institutionen: Gunnar Blix och H. Malmros; vid histologiska laboratoriet: Ragnar Jonsson; vid fysiologiska institutionen: J. E. Lehmann; vid patologisk-anatomiska institutionen: N. R. Olinder, Å. E. Wilton och A. H. W. Gahrton; vid medicinskt-kemiska institutionen: Seved Bergendal och Carl-Axel Jeppsson; vid medicinska kliniken: Hj. Järpe, C. O. Smith, Ellen Persson och Edith A. Otterström; vid kirurgiska kliniken: Louis Andersson, Bror Hj. C. Wahlgren, N. E. M. Lundgren, C. A. Brunkman och R. Brandberg; vid oftalmiatriska kliniken: Cæsar Christensen, Gunnar Elam och S. Wahlgren; vid pediatrika kliniken: Martin Odin och Ruth Johansson; vid tuberkulosavdelningen: docenten David Holmdahl; vid obstetrisk-gynekologiska kliniken: C. A. Brunkman och R. C. M. Ivarsson; vid röntgeninstitutet: S. M. Wahlgren och E. L. Sandqvist; vid konstmuseet: G. A. V. Thomæus; vid historiska museet samt mynt- och medaljkabinettet: O. F. Sundin; vid humanistiska seminariebiblioteket: biblioteksamanuens H. Holmström; vid geografiska institutionen: G. Ekstrand; vid matematiska seminariet: docenten B. Svensson; vid astronomiska observatoriet: J. B. Ohlsson och A. Corlin; vid botaniska institutionens systematiska avdeln.: professor C. F. O. Nordstedt; vid samma institutions fysiologiska avdeln.: V. Holm-



gren; vid fysiska institutionen: docenten G. Borelius och N. Stensson; vid geologisk-mineralogiska institutionen: docenten G. Troedsson, Sven Holgersson och O. F. A. U. Isberg; vid kemiska institutionen: Gösta Sjöström, S. M. Hagman och J. B. Platon; vid zoologiska institutionen: G. A. Thulin, S. A. Vallin och Helge Bergman; och vid institutionen för ärftlighetsforskning: G. V. Turesson.

Till e. o. amanuenser hava förordnats: vid anatomiska institutionen: A. B. Magnusson och N. K. Liedberg den  $^{11}/_9$  1920 samt C. E. F. Ask-Upmark, C. G. Börgesson, E. S. von Rosen och E. W. O. Östberg den  $^{20}/_{12}$  1920; vid rättsmedicinska institutionen: Å. E. Wilton den  $^{23}/_{10}$  1920; vid medicinskt-kemiska institutionen: G. Thölin den  $^6/_{10}$  1920; vid medicinska kliniken för tiden  $^1/_{10}$  1920— $^{21}/_3$  1921: docenten Ingvar; vid historiska museet: S. O. Källström den ( $^4/_{11}$  1920)  $^{24}/_1$  1921 och Karl-Wilhelm Wählin den  $^{30}/_4$  1921; vid psykologiska institutionen: docenten E. Gertz och Thage Pehrsson den  $^6/_{10}$  1920; vid seminariet för klassisk fornkunskap och antikens historia: A. Wifstrand den  $^{31}/_1$  1921; vid astronomiska observatoriet: P. E. Martens den  $^6/_{10}$  1920; vid botaniska institutionnn (system. avdeln.) G. Sjöstedt, J. O. A. Gustafsson och N. B. Walldén den  $^{22}/_{12}$  1920; vid fysiska institutionen: J. Tandberg, C. Rothstein och E. G. I. Johansson den  $^{22}/_{12}$  1920; vid geologisk-mineralogiska institutionen: Sven Holgersson den  $^{13}/_{11}$  1920; vid kemiska institutionen: Harald Nilsson den  $^{26}/_2$  1921; vid zoologiska institutionen: P. Persson den  $^{31}/_5$  1921 samt vid räntekammaren och kansliet: Karl Hillgård den  $^{30}/_4$  1921.

Universitetets lärarepersonal utgjordes den 31 maj 1921 av 54 professorer, 1 föreståndare för den entomologiska avdelningen av zoologiska institutionen, 63 docenter, 4 assistenter, av vilka två tillika voro docenter, 3 lektorer, 1 ordinarie och 2 t. f. exercitiemästare, 1 lärare i psykiatri samt 14 biträdande lärare, av vilka sex även voro docenter och en tillika exercitiemästare.

Av de med fast lön förenade lärartjänsterna voro följande lediga nämligen: ena professorsämbetet i anatomi, professorsämbetet i kirurgi, professorsämbetet i sanskrit med jämförande indoeuropeisk språkforskning, professorsämbetet i kemi, laboratorsbefattningen i kemi, befattningen som gymnastiklärare och fäktmästare samt ritmästaretjänsten.



Docent- och  
resestipendier:  
Oscar II:s  
stipendium.

De vid fakulteter och sektioner fästa docentstipendierna hava under läsåret eller del därav innehafts av följande docenter: teologiska fakultetens docentstipendium n:r 1 av O. E. Briem, n:r 2 av E. Eidem och n:r 3 av C. H. Rosén; juridiska fakultetens docentstipendium n:r 1 av E. R. Lindahl och n:r 2 av N. H. Å. Hassler; medicinska fakultetens docentstipendium n:r 1 av J. O. Olow, n:r 2 av E. M. P. Widmark t. o. m. den 31 december 1920, n:r 3 av T. A. F. Stenström och n:r 4 av Sven Ingvar fr. o. m. den 1 september 1920; filosofiska gruppens inom humanistiska sektionen docentstipendium n:r 1 av A. Karitz t. o. m. den 31 augusti 1920 därefter av A. Nyman, och n:r 2 av G. A. R. Anderberg; historiska gruppens inom samma sektion docentstipendium n:r 1 av Fr. Böök t. o. m. den 7 juli 1920, därefter av Johan Mortensen; n:r 2 av L. F. B. Lagerroth, n:r 3 av C. H. J. Weibull, n:r 4 av G. A. Norlind och n:r 5 av T. H. Kjellin; språkliga gruppens inom samma sektion docentstipendium n:r 1 av Axel W. Persson, n:r 2 av G. F. J. Sahlgren, n:r 3 av Marianne Mörner, n:r 4 av S. B. Liljegren, n:r 5 av H. Petersson t. o. m. den 31 augusti 1920 och av H. Smith fr. o. m. den 1 mars 1921, n:r 6 av N. M. A. Åkerman och n:r 7 av S. E. M. Belfrage fr. o. m. den 1 januari 1921; humanistiska sektionens docentstipendium av C. W. von Sydow; matematiska gruppens inom matematisk-naturvetenskapliga sektionen docentstipendium n:r 1 av K. A. W. Gyllenberg och n:r 2 av K. G. Malmquist; fysisk-kemiska gruppens inom samma sektion docentstipendium n:r 1 av C. O. G. Borelius och n:r 2 av L. Smith; biologisk-geografiska gruppens inom samma sektion docentstipendium n:r 1 av A. R. Hadding t. o. m. den 30 april 1921, därefter av G. T. Troedsson, n:r 2 av H. G. Lundegårdh, n:r 3 av J. O. H. Frödin och n:r 4 av E. C. L. Naumann; matematisk-naturvetenskapliga sektionens docentstipendium av T. V. F. Heurlinger; Juridiska fakultetens docentstipendium n:r 3, medicinska fakultetens docentstipendium n:r 5, språkliga gruppens inom humanistiska sektionen docentstipendium n:r 8 och matematiska gruppens inom matematisk-naturvetenskapliga sektionen docentstipendium n:r 3 hava under läsåret samt medicinska fakultetens docentstipendium n:r 2 under vårterminen 1921 stått obesatta.

Riksstatens större resestipendium för år 1921 har tilldelats docenten Axel W. Persson och hava en var av docenterna A.



Hadding och L. Smith samt, efter avsägelse av docenten J. O. H. Frödin, docenten C. O. G. Borelius innehaft ett av riksstatens mindre resestipendier.

Konung Oscar II:s stipendium för år 1921 har tilldelats docenten N. Heribert-Nilsson.

Tjänstledighet har, förutom under kortare tider intill fjorton dagar, då sådan beviljats av prokanslern eller rektor, åtnjutits av nedannämnda befattningshavare, därvid följande personer innehaft vikariat. Tjänstledighet,  
vikariat m. m.

Undertecknad, rektor, för offentligt uppdrag under februari och 8 april—27 maj 1921 från rektorsgöromålen;

Professorn Eilert Ekwall för sakkunniguppdrag under september 1920 och för vetenskapligt arbete under tiden  $1/10$ — $15/12$  1920; vikarie: docenten S. B. Liljegren;

Professorn Sigfrid Wallengren för offentligt uppdrag 1 juli 1920—31 juli 1921 med rätt att före sistnämnda dag återinträda i tjänstgöring; vikarie: docenten Fr. Lagerroth;

Professorn Lauritz Weibull för vetenskapligt arbete under september och oktober 1920; vikarie: docenten Curt Weibull;

Professorn E. Kallenberg för offentligt uppdrag  $16/9$ — $31/10$  1920 och februari 1921 från undervisningsskyldigheten; vikarie: docenten Å. Hassler;

Föreståndaren för Röntgeninstitutet, docenten Lars Edling för vetenskapligt arbete under september 1920; vikarie: med. kand: Einar Winther;

Professorn T. Thunberg för offentligt uppdrag 1 september—30 november 1920 (med rätt att före  $30/11$  återinträda i tjänst); vikarier: docenten E. Widmark och med. kand. Gunnar Ahlgren;

Professorn N. E. Nörlund för deltagande i internationella matematikerkongressen i Strassburg 20 september—6 oktober 1920; vikarie var ej förordnad;

Professorn E. Wrangel för studieresa under oktober 1920; vikarie: docenten H. Kjellin;

Professorn Martin P:n Nilsson för sakkunniguppdrag från undervisningen 22 nov.—8 dec. 1920; vikarie var ej förordnad;

Biträdande läraren i patologi Werner Möller för hälsans vårdande fr. o. m. den 16 oktober 1920 till höstterminens slut; vikarie: med. kand. A. Lindau;

Lektor i franska språket V. Pinot för tjänstgöring hos Ålandsrapportörerna 5 nov.—2 dec. 1920; vikarie var ej förordnad;

Professorn Edv. Rodhe för sakkunniguppdrag under februari och mars 1921 från hälften av undervisningsskyldigheten; vikarie var ej förordnad;

Professorn Robert Malmgren för vetenskapligt arbete 1 februari —10 maj 1921 från undervisningsskyldigheten; under februari och mars var vikarie ej förordnad; vikarie  $\frac{1}{4}$ — $\frac{10}{5}$ : docenten Erik Lindahl;

Professorn Emil Sommarin för sakkunniguppdrag under februari och mars 1921 från undervisningsskyldigheten; vikarie: docenten E. Lindahl;

Professorn Sv. Murbeck för studieresa under tiden 4 februari—3 maj 1921 med rätt att under tiden inträda i tjänstgöring; vikarie: docenten E. Naumann;

Professorn Fredrik Böök för vetenskapligt arbete under tiden 1—21 februari och för sakkunniguppdrag under tiden 10 mars — 9 maj 1921; vikarie var ej förordnad under ledigheten i februari; vikarie för tiden 10 mars—9 maj: professorn Johan Mortensen;

Professorn M. Pfannenstill för sakkunniguppdrag under tiden 21 februari—20 april 1921; vikarie: docenten C. H. Rosén;

Professorn J. Borelius för sjukdom under tiden 1—15 mars 1921; vikarie: docenten G. Pallin;

Professorn H. Nelson för utrikes studieresa 5 april—31 maj 1921; vikarie: docenten A. Norlind;

Docenten Sven Ingvar för vetenskapligt arbete vid Karolinska institutet under april och maj 1921 från docenturen i neurologi;

Kapellmästaren och läraren i liturgisk sång A. Berg för sjukdom under tiden 2 mars—1 april 1921 med rätt att föresistnämnda dag återinträda i tjänstgöring; vikarier voro ej förordnade;

Docenten T. Heurlinger för sjukdom under hela läsåret;

Konservatorn Otto Holmqvist för sjukdom under tiden 22 mars—31 maj 1921; vikarie: konservatorn W. Roth i Malmö;

Docenten John Frödin för studieresa under tiden 5 april—15 augusti 1921;

Docenten L. Smith för studieresa under maj 1921.



Bland utmärkelser, som tillfallit universitetets förra och nuvarande lärare och tjänstemän, må här nämnas följande: Utmärkelser.

Professor emeritus K. F. Söderwall har utnämnts till Kommendör med stora korset av Kungl. Nordstjärneorden; professor emeritus Nils Flensburg har utnämnts till Kommendör av Kungl. Vasaorden 2:a kl.; professorerna G. R. Malmgren och E. Walberg hava utnämnts till riddare av Kungl. Nordstjärneorden.

Professorn C. G. Björling har utnämnts till Kommendör av Danska Dannebrogorden 2:a grad.

Professor emeritus C. M. Fürst har blivit vald till korresponderande medlem av matematisk-naturvetenskapliga klassen i Akademie der Wissenschaften in Wien; professorn Björling har erhållit Sveriges landstormsföreningars Centralförbunds förtjänstmedalj i silver; professorn I. Broman har av Kungl. Vetenskapsakademien tilldelats Flormanska priset; professorn E. Widmark har valts till ledamot av Kungl. Fysiografiska sällskapet i Lund; professorn M. P. Nilsson har blivit vald till ledamot av Kungl. Vitterhets-, Historie- och Antikvitetsakademien; professorn E. Löfstedt har kallats till korresponderande ledamot av Gesellschaft der Wissenschaften i Göttingen; professorn Sv. Murbeck har kallats till arbetande ledamot av Göteborgs Kungl. Vetenskaps och Vitterhets Samhälle samt för vissa arbeten erhållit Kungl. Fysiografiska Sällskapet i Lund minnesmedalj i guld; professorn Hans Wallengren har kallats till ledamot av Kungl. Vetenskapsakademien; professorn N. E. Nörlund har kallats till hedersledamot av Vetenskapssocieteten i Strassburg; professorn H. Nilsson-Ehle har kallats till ledamot av Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab och till hedersledamot av Malmö nation; observatorn W. Gyllenberg har erhållit danska vetenskapsakademiens guldmedalj; professorn J. Mortensen har valts till ledamot av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund; docenten Alf Nyman har kallats till ledamot av Als-Ob-Gesellschaft i Halle.

Kungl. Maj:t har nedannämnda dagar anvisat följande belopp ur de till Kungl. Maj:ts disposition å universitetets stat för här nedan angivna år stående medel, nämligen:

Kungl. brev  
A. Anslag ur  
medel till  
Kungl. Maj:ts  
disposition.

den 11 juni 1920 ur 1920 års medel 500 kronor till arvode åt ett biträde vid kursen i allmän kemi för medicine studerande;



den 27 augusti 1920 ur 1920 års medel 312 kr. 50 öre till ersättning åt professorn Nilsson-Ehle för mistade tjänstgöringspenningar under viss tjänstledighet;

den 21 januari 1921 ur 1920 års medel 416 kr. 66 öre till ersättning åt professorn J. A. Hammar i Uppsala för mistade tjänstgöringspenningar under tjänstledighet i och för sakkunniguppdrag vid universitetet;

samma dag ur 1921 års medel 750 kronor för anordnande vid universitetet av en föreläsnings- och demonstrationskurs rörande de radioaktiva elementens fysik och kemi.

B. Övriga  
Kungl. brev.

Den 11 juni 1920 har Kungl. Maj:t fastställt »Föreskrifter angående klinisk undervisning i epidemiologi åt medicine kandidater».

Samma dag har Kungl. Maj:t meddelat beslut angående ersättning till lektorn O. Holmdahl för minskade löneförmåner under förordnande att uppehålla professuren i praktisk teologi med kyrkorätt vid universitetet.

Den 18 juni 1920 har Kungl. Maj:t tilldelat t. f. läraren i gymnastik och fäktkonst vid universitetet, gymnastikdirektören Einar Oterdahl ett reseunderstöd av 500 kronor för att bedriva gymnastikstudier i Danmark.

Enligt särskilda nådiga brev den 22 juni 1920 har Kungl. Maj:t ställt till förfogande dels ett anslag å 250 kronor för anordnande vid universitetet av två kurser i skyddskoppympning dels ock ett anslag å 13,000 kronor såsom bidrag till tryckning av doktorsavhandlingar vid universitetet.

Samma dag har Kungl. Maj:t låtit meddela, att riksdagen för år 1921 anvisat dels till ersättning för opposition å disputationssavhandling åt person, som icke tillhör vederbörande universitets eller Karolinska institutets lärarekår, på extra stat, ett förslagsanslag, högst 2,500 kronor, och dels till resestipendier åt ordinarie lärare och vissa andra tjänstemän vid rikets universitet och nämnda institut på extra stat ett reservationsanslag av 20,000 kronor.

Samma dag har Kungl. Maj:t ställt till förfogande av undertecknad, rektor, ett av riksdagen för år 1921 på extra stat anvisat reservationsanslag av 8,000 kronor att användas såsom bidrag till bestridande av kostnaderna för de föreläsningskurser,



som voro avsedda att under sommaren 1921 eller senare vid universitetet anordnas för allmänheten.

Samma dag har Kungl. Maj:t ställt till förfogande av undertecknad, rektor, av det utav riksdagen på extra stat för 1921 anvisade reservationsanslaget för populärvetenskapliga föreläsningar utom universitetsstaden ett belopp av 4,500 kronor.

Samma dag har Kungl. Maj:t avlåtit nådigt brev till statskontoret angående vissa av riksdagen för år 1921 anvisade anslag till universitetet.

Samma dag har Kungl. Maj:t avlåtit nådigt brev till statskontoret angående vissa av riksdagen på tilläggsstat för år 1920 anvisade anslag för universitetet.

Den 30 juni 1920 har Kungl. Maj:t tilldelat professorn V. W. Ekman ett reseunderstöd av 500 kronor för att sätta honom i tillfälle att dels bevista ett fysikermöte i Köpenhamn dels ock deltaga i en sammankomst i Bergen av meteorologer.

Den 9 juli 1920 har Kungl. Maj:t låtit utfärda cirkulär till vederbörande myndigheter angående framställningar avsedda att föreläggas riksdagen.

Den 16 juli 1920 har Kungl. Maj:t förklarat konservatorn vid zoologiska institutionen vid universitetet Otto Holmqvist berättigad att, räknat från och med den 1 juli 1920, årligen åtnjuta tre ålderstillägg å sin lön.

Den 23 juli 1920 har Kungl. Maj:t tillåtit, att docenten Helge Kjellin finge under år 1920 fortsätta en avbruten utrikes stipendieresa.

Sedan Kungl. Maj:t den 30 april 1920 tilldelat professorn Torsten Thunberg för att deltaga i en fysiologkongress i Paris ett reseunderstöd av 500 kronor, men Thunberg anmält, att han blivit hindrad deltaga i nämnda kongress, har Kungl. Maj:t den 30 juni 1920 funnit berörda anmälan icke föranleda annat Kungl. Maj:ts yttrande, än att ifrågavarande belopp, 500 kronor, skulle tillsvidare besparas statsverket.

Den 6 augusti 1920 har Kungl. Maj:t meddelat resolution angående behörighet för journalisten Bror Oscar William Andersson att inskrivas såsom student vid universitetet m. m.

Den 27 augusti 1920 har Kungl. Maj:t icke funnit skäl bifalla en ansökning av magistra artium Elisabeth Margarethe Westergaard, född Friis, från Danmark om tillstånd att vid uni-



versitetet för vinnande av filosofie doktorsgrad disputera över en avhandling.

Den 10 september 1920 har Kungl. Maj:t funnit gott medgiva, att ämnet religionshistoria må utan villkor av nådigt tillstånd för varje särskilt fall medtagas i filosofie kandidatexamen, filosofisk ämbetsexamen och filosofie licentiatexamen vid universitetet, så länge professorn Edv. Lehmann och docenten Efraim Briem vore villiga och oförhindrade att förrätta sådan examination, Lehmann för filosofie licentiatexamen och Briem för de båda övriga examina.

Den 17 september 1920 har Kungl. Maj:t bifallit en av dåvarande prorektorn, numera professorn Torsten J:son Hellman gjord anhållan, att av honom insända, men till rektorsämbetet för sent inkomna specimenshandlingar till professur finge upptagas till behandling i vederbörlig ordning.

Den 8 oktober 1920 har Kungl. Maj:t förklarat följande befattningshavare vid universitetet berättigade att årligen från och med år 1921 å sina löner åtnjuta nedannämnda ålderstillägg, nämligen: andre bibliotekarien Nils Brodén ett andra ålderstillägg å 500 kronor, kamreraren Nils Petter Hintze ett första ålderstillägg å 500 kronor, konservatorn vid botaniska institutionen Otto Rudolf Holmberg två ålderstillägg, vart och ett å 500 kronor, trädgårdsmästaren Nils Hagman ett tredje ålderstillägg å 250 kronor samt vaktmästaren vid astronomiska institutionen Gösta Hultén ett första ålderstillägg å 100 kronor.

Samma dag har Kungl. Maj:t medgivit, att den omständigheten att Inga Wingårdh, född Jungbeck, vore gift, ej skulle utgöra hinder för henne att befordras till någon av de från och med år 1921 vid universitetsbiblioteket i Lund nyinrättade ordinarie kvinnliga biträdesbefattningarna.

Den 15 oktober 1920 har Kungl. Maj:t fastställt nytt reglemente för Malmöhus läns sjukvårdsinrättningar i Lund och därmed förenade kliniska institutioner.

Samma dag har Kungl. Maj:t fastställt nya instruktioner för föreståndarna för dels kliniken och polikliniken för öron-, näs- och halssjukdomar och dels ortopediska kliniken och polikliniken dels ock för röntgenföreståndaren vid nämnda sjukvårdsinrättningar.

Den 22 oktober 1920 har Kungl. Maj:t bemyndigat Veten-



skapsakademien att å Sveriges vägnar tillkännagiva anslutning till »The International Research Council».

Den 5 november 1920 har Kungl. Maj:t bifallit en av professorn E. Walberg gjord underdånig ansökning att få till våren 1921 uppskjuta en stipendieresa.

Den 12 november 1920 har Kungl. Maj:t medgivit, att med åtgärder för återbesättande av laboratorsbefattningen i kemi vid universitetet finge anstå tills vidare, intill dess det nu lediga professorsämbetet i kemi vid universitetet blivit med ordinarie innehavare besatt och denne tjänsten tillträtt.

Samma dag har Kungl. Maj:t medgivit, att ett efter utgången av specimenstid inkommet, av docenten Sven Ingvar från New Haven, Connecticut U. S. A., avsänt manuskript finge såsom specimenshandling till professuren i anatomi i vederbörlig ordning upptagas till prövning.

Den 19 november 1920 har Kungl. Maj:t dels lämnat föreskrifter rörande ett av riksdagen såsom bidrag till utgifter för en stiftelse vid universitetet för svensk folkminnesforskning anvisat förslagsanslag, högst 9,000 kronor, dels ock fastställt vissa bestämmelser för ifrågavarande stiftelse, som skall benämnas »Gunnar Olof Hyllén-Cavallius stiftelse för svensk folkminnesforskning».

Den 3 december 1920 har Kungl. Maj:t meddelat vissa beslut rörande den medicinska undervisningen vid universitetet under år 1921.

Den 10 december 1920 har Kungl. Maj:t tilldelat vaktmästaren vid universitetet Sven Petersson, med avseende å hans under en långvarig tjänstetid ådagalagda berömliga förhållande, medaljen i guld av femte storleken med inskrift »För nit och redlighet i rikets tjänst» att i högblått band med gula kanter bäras å bröstet.

Den 17 december 1920 har Kungl. Maj:t bifallit en av professorn Manne Siegbahn gjord underdånig anhållan att få till år 1921 uppskjuta återstoden av en honom åliggande stipendieresa.

Samma dag har Kungl. Maj:t meddelat bestämmelser angående de tider, varunder innehavarna av de Humero-Steuchiska och Faltzburgska resestipendierna hade att vistas utrikes.

Den 31 december 1920 har Kungl. Maj:t medgivit, att med ledigförklarande av lärarebefattningen i gymnastik och fäktkonst vid universitetet finge tillsvidare anstå intill utgången av år 1921.



Samma dag har Kungl. Maj:t bifallit särskilda underdåniga ansökningar från professorerna Sigfrid Wallengren och Lauritz Weibull samt docenten Lännart Ribbing om uppskov med stipendieresor till år 1921.

Samma dag har Kungl. Maj:t utfärdat nådigt cirkulär angående återbesättande av ledigbliven kvinnlig biträdesbefattning av första lönegraden hos vissa verk och myndigheter samt angående vaktmästares anställande och tjänstgöring.

Den 21 januari 1921 har Kungl. Maj:t utfärdat nya bestämmelser, att gälla från och med den 1 i samma månad, om rätt för medicine kandidat att under frånvaro från universitetet behålla stipendium.

Samma dag har Kungl. Maj:t meddelat resolution angående rätt för finske undersåten N. K. P. Hagman att vid universitetet avlägga filosofie licentiatexamen m. m.

Den 28 januari 1921 har Kungl. Maj:t meddelat vissa bestämmelser angående Sveriges delaktighet i stiftelsen Ramsay Memorial Fund samt fastställt instruktion för svenska kommittén av samma stiftelse.

Den 11 februari 1921 har Kungl. Maj:t tillerkänt räntmästaren Otto G. Regnéll, räknat från och med den 1 januari 1921, ålderstillägg å lönen med 600 kronor årligen samt akademisekreteraren Nils Linder, räknat från och med den 1 juli 1920, ett första ålderstillägg å lönen med 500 kronor årligen.

Den 18 februari 1921 har Kungl. Maj:t tillerkänt professorn Edv. Rodhe tillfällig löneförbättring för tiden 1 maj—31 december 1920 med 1,000 kronor för år räknat.

Samma dag har Kungl. Maj:t medgivit, att professorn Hans Wallengren finge till år 1921 uppskjuta en stipendieresa.

Den 25 februari 1921 har Kungl. Maj:t tillerkänt professorn Emil Olson, räknat från och med den 1 juli 1920, ålderstillägg å lönen med 600 kronor årligen.

Den 4 mars 1921 har Kungl. Maj:t beslutat, att cirkulär skulle utfärdas angående anlåtande av kommunikationsdepartementets byggnadsfullmäktige vid beredning av vissa husbyggnadsfrågor.

Den 11 mars 1921 har Kungl. Maj:t förklarat att dyrtidstillägg finge för åren 1919 och 1920 samt tillsvidare för år 1921 enligt vederbörliga bestämmelser beräknas å de till amanuenser



och vaktmästare vid universitetsbiblioteken i Uppsala och Lund utgående, av Kungl. Maj:t bestämda särskilda ersättningar för eftermiddagstjänstgöring.

Den 1 april 1921 har Kungl. Maj:t bifallit en av docenten Axel W. Persson gjord underdånig ansökning att för åtnjutande av ett honom för år 1921 tilldelat riksstatens större resestipendium få räkna sig tillgodo utrikesvistelse under tiden 15 oktober --31 december 1920.

Samma dag har Kungl. Maj:t förklarat hinder icke möta för professorn J. Forssman att tillsvidare intill utgången av år 1923 med sin professorstjänst förena befattningen som överläkare å avdelningen för könssjukdomar vid sjukvårdsinrättningarna i Lund.

Samma dag har Kungl. Maj:t tillerkänt professorn Sigfrid Wallengren, räknat från och med den 1 juli 1920, ålderstillägg å lönen med 600 kronor årligen ävensom förklarat professorn Herman Nilsson-Ehle berättigad att från och med år 1921 å sin lön åtnjuta ålderstillägg med enahanda belopp för år.

Den 8 april 1921 har Kungl. Maj:t meddelat resolution angående tillstånd för Erik G. F. Johansson att inskrivas vid svenska högskolor m. m.

Den 29 april 1921 har Kungl. Maj:t funnit gott att av de till resestipendier åt ordinarie lärare m. fl. vid rikets universitet och karolinska institutet för år 1921 tillgängliga anslagsmedel tilldela en var av nedan nämnda professorer vid universitetet ett belopp av 1,000 kronor, nämligen: professorerna Erik Aurelius, Emil Sommarin, Cl. Lindskog, Efr. Liljeqvist, Arthur Stille, Axel Moberg, Otto Rydbeck, Oskar Carlgren och K. A. Grönwall.

Samma dag har Kungl. Maj:t förordnat, bl. a., att Västra Kärrstorps och Glostorps samt Stångby och Vallkärra församlingars pastorat skulle från och med den 1 maj 1921 befrias från att vara prebenden vid lärostolar inom teologiska fakulteten i Lund.

Samma dag har Kungl. Maj:t på därom gjord ansökan funnit hinder icke möta för första lärarinnan vid samskolan i Trälleborg Elin Sophia Hallengren att efter vederbörande akademiska myndigheters bestämmande idka språk- och naturvetenskapliga studier vid universiteten i Uppsala och Lund.

Samma dag har Kungl. Maj:t tilldelat professorn Ivar Broman



ett reseunderstöd å 250 kronor för att besöka anatomkongressen i Marburg 13—16 april 1921.

Samma dag har Kungl. Maj:t medgivit, att av den s. k. Jollainska fondens ränteavkastning finge för vårterminen 1921 till lektorn V. E. J. Pinot utgå ett belopp av 100 kronor mot skyldighet för honom att, utöver honom såsom universitetslektor redan åliggande undervisningsskyldighet, meddela vissa kostnadsfria lektioner i fransk konversation.

Samma dag har Kungl. Maj:t medgivit, att lektorn i engelska språket vid universitetet Frederick Joshua Fielden finge, utan hinder av bestämmelse i § 6 av reglementet för universitetslektorer i tyska, franska och engelska språken vid universiteten i Uppsala och Lund den 4 december 1903, av Kanslersämbetet förordnas att under ytterligare två år, räknat från och med den 1 juli 1921, vara lektor i engelska språket vid universitetet.

Den 27 maj 1921 har Kungl. Maj:t — i överensstämmelse med riksdagens efter av Kungl. Maj:t gjord framställning fattade beslut — funnit gott förklara, att vaktmästaren vid patologiska institutionen vid universitetet Anders Rosenqvists änka Maria Rosenqvist, född Johansdotter, finge från och med den 1 oktober 1920 under sin återstående livstid, så länge hon förbliver i sitt änkestånd, uppbära ett årligt understöd av 300 kronor.

Kanslersbrev.  
A. Anslag ur  
reservfonden.

Följande anslag hava under ifrågavarande akademiska år av kanslersämbetet anvisats ur universitetets reservfond, nämligen:

den 5 juni 1920 ett belopp av 8,000 kronor för inköp av vissa fornsaker för historiska museets räkning;

den 18 juni 1920 ett belopp av 666 kr. 67 öre såsom tilläggsarvode åt en andre amanuens vid medicinska kliniken;

den 30 juni 1920 ett belopp av 3,500 kronor för inköp av glas till zoologiska museet:

samma dag ett belopp av 1,290 kronor för inbindning av böcker m. m. samt såsom bidrag till inköp av en skrivmaskin till geografiska institutionen;

den 28 juli 1920 ett belopp av 500 kronor såsom resebidrag åt docenten Lennart Smith för att i Köpenhamn under juni och juli 1920 fortsätta vissa studier i modern elektrolytisk dissociationsteori;



samma dag ett belopp av 277 kronor 10 öre såsom reseersättning till professorn Emil Holmgren i Stockholm;

samma dag ett belopp av 200 kronor såsom resebidrag till docenten Einar Naumann i och för en studieresa;

samma dag ett belopp av 5,000 kronor såsom arkitektarvode till domkyrkoarkitekten Th. Wählin;

den 23 augusti 1920 ett belopp av 300 kronor åt docenten H. Lundegårdh för anordnande av en kurs i botanisk ekologi på Hallands Väderö;

den 29 augusti 1920 ett belopp av 3,333 kronor 33 öre såsom ersättning åt den, som enligt uppdrag komme att sköta amanuensgöromål vid ortopediska kliniken och polikliniken  $\frac{1}{9}$  1920— $\frac{31}{12}$  1921;

den 16 september 1920 ett belopp av 200 kronor såsom arvode åt sakkunnig för utarbetande av den till årsberättelsen 1919—1920 hörande skriftförteckningen;

samma dag ett belopp av 1,500 kronor (högst) såsom fyllnadsanslag till bestridande av kostnaderna för utgivande av en redogörelse över universitetets minnesfest år 1918;

den 21 september 1920 ett belopp av 190 kronor åt preparatorn Otto Mattsson såsom bidrag till täckande av kostnaderna för en studieresa till första nordiska fotografiutställningen i Stockholm;

den 28 september 1920 ett belopp av 200 kronor för anordnande av gymnastikövningar för kvinnliga studenter höstterminen 1920;

den 19 oktober 1920 ett belopp av 500 kronor för avlöande av infödd ryss, som biträtt vid undervisningen i ryska höstterminen 1920;

den 11 november 1920 ett belopp av 2,100 kronor för inköp av en hjärnmikrotom för histologiska institutet;

den 30 november 1920 ett belopp av 973 kronor 80 öre till ersättning åt instrumentmakaren vid fysiska institutionen;

samma dag dels ett belopp av 500 kronor till inlösen för geologisk-mineralogiska institutionens räkning av avlidne prof. S. L. Törnqvist tillhöriga separat, behandlande kambrosilurlagren och deras paläontologi, och dels ett belopp av 200 kronor såsom ersättning till biträde för katalogisering m. m. av denna accession till institutionens bibliotek;



den 13 december 1920 ett belopp av 470 kronor för anskaffande av utrustning för medicinska klinikers laboratorium;

samma dag ett belopp av 2,000 kronor för anskaffande av inventarier och för bestridande av löpande utgifter för historiska museet;

den 17 december 1920 ett belopp av 37,892 kronor 35 öre till täckande av brist, som under år 1920 uppkommit å anslaget till underhåll och reparationer av universitetets byggnader;

samma dag ett belopp av högst 43,852 kronor 71 öre till täckande av brist för 1920 i anslaget till extra utgifter;

den 20 december 1920 ett belopp av högst 1,803 kronor 90 öre såsom tillskott till de till överbibliotekariens disposition till flitpenningar åt e. o. tjänstemän m. m. stående medel;

den 9 januari 1921 ett belopp av 500 kronor till Lunds studentsångförenings anförare;

den 10 januari 1921 ett belopp av högst 2,300 kronor till täckande av vissa kostnader för anskaffande av en högspänningsmaskin för fysiska institutionen;

samma dag ett belopp av högst 1,650 kronor för slutgiltigt ordnande och registrerande av universitetsbibliotekets samling av personverser;

den 29 januari 1921 ett belopp av 1,200 kronor för bekostande av tekniskt arbetsbiträde vid fysiologiska institutionen;

den 11 mars 1921 ett belopp av 300 kronor såsom arvode åt den person, som av juridiska fakulteten erhöles i uppdrag att under vårterminen 1921 meddela en kurs i handskriftsläsning;

samma dag ett belopp av 300 kronor såsom gratifikation åt medicinska fakultetens förutvarande notarie för visst arbete;

den 18 mars 1921 ett belopp av 500 kronor såsom resterande arvode åt akademikamreraren Nils Hintze i hans egenskap av förutvarande föreståndare för juridiska fakultetens praktiska kurs;

samma dag ett belopp av 300 kronor såsom ersättning till adjunkten T. Nørregaard för hållande av en kurs i danska;

samma dag ett belopp av 291 kronor 67 öre såsom fyllnadsarvoden för januari 1921 åt tre kvinnliga biträden vid universitetsbiblioteket;

den 15 april 1921 ett belopp av 5,104 kronor 45 öre för inköp av röntgenrör m. m. för geologisk-mineralogiska institutionens räkning;



samma dag ett belopp av 1,000 kronor till professorn Nelson för inköp av geografisk litteratur m. m. för geografiska institutionens räkning;

samma dag ett belopp av 1,500 kronor för inköp av glas till zoologiska institutionen;

samma dag ett belopp av 1,100 kronor för bekostande av register till de å universitetsbiblioteket förvarade konsistorieprotokollen för åren 1816—1841;

samma dag ett fyllnadsbelopp för tiden 7 februari—31 maj 1921 åt en vikarierande vaktmästare vid zoologiska institutionen, så att vikariens ersättning, incl. tjänstgöringspenningar och dyrtidstillägg därå, komme att uppgå till 300 kronor i månaden;

den 28 maj 1921 ett belopp av 125 kronor för omändring av ett skåp i historiska museet.

Nedannämnda belopp hava under ifrågavarande akademiska år av kanslersämbetet anvisats ur respektive docentstipendiefonder för följande ändamål, nämligen:

B. Anslag ur docentstipendiefonderna.

a) ur teologiska fakultetens fond av besparade docentstipendier:

den 11 mars 1921 till läraren i liturgiskt föredrag kyrkoherden S. Stadener 400 kronor såsom ersättning för undervisning;

den 28 maj 1921 till docenten G. W. Lindeberg 600 kronor såsom bidrag till utländsk studieresa;

b) ur juridiska fakultetens fond av besparade docentstipendier:

den 30 november 1920 till amanuensen R. Bergendal 550 kronor såsom arvode för ledande av de straffrättsliga och processrättsliga delarna av den av fakulteten anordnade propedeutiska kursen;

c) ur medicinska fakultetens fond av besparade docentstipendier:

den 29 januari 1921 till docenten S. Ingvar 3,333 kronor 33 öre såsom understöd för vetenskapligt arbete;

d) ur humanistiska sektionens fond av besparade docentstipendier:

den 28 september 1920 till docenten S. Bonnesen 250 kronor såsom ersättning för kostnader och arbete på grund av uppdrag att vara fakultetsopponent;



den 14 februari 1921 till docenten S. Bonnesen 5,000 kronor för undervisning i historia;

den 11 mars 1921 till docenten A. Karitz 5,000 kronor för undervisning i filosofi;

e) ur matematisk-naturvetenskapliga sektionens fond av besparade docentstipendier:

den 18 juni 1920 till docenten E. Ohlsson 200 kronor såsom ersättning för arbete med opposition vid disputationsakt;

den 30 juni 1920 till docenten L. Smith 750 kronor såsom ersättning för seminarieövningar i teoretisk kemi vårterminen 1920;

den 29 januari 1921 till docenten G. Troedsson 1,600 kronor såsom understöd för fullbordande av stratigrafisk och paleontologisk undersökning av staurocæphalusskiffern i Sverige;

den 14 februari 1921 till filosofie doktorn G. Albin Nilsson 750 kronor för utförande av undersökning inom röntgenstrålarnas område samt såsom ersättning för en kurs i elektronrörens användning inom den trådlösa telegrafien och därmed sammanhängande frågor;

den 28 maj 1921 till docenten A. Hadding 3,333 kronor 33 öre för undervisning i mineralogi och petrografi.

C. Övriga  
kanslersämbets.

Den 18 augusti 1920 har Kanslersämbetet utfärdat bestämmelser angående tiden för ingivande av framställningar, som äro avsedda att föreläggas riksdagen.

Samma dag har Kanslersämbetet med upphävande av ämbetets resolution den 31 december 1917, angående professorn af Klerckers undervisningsskyldighet, förordnat, att professorn af Klercker från och med den 1 september 1920 tillsvidare må fullgöra sin undervisningsskyldighet genom att under de två kurser i pediatrik, vilka, vardera omfattande tre månader, årligen givas vid universitetet, hålla föreläsningar och demonstrationer i pediatrik omfattande två dubbeltimmar i veckan å kliniken och tre enkeltimmar i veckan å polikliniken.

Den 21 september 1920 har Kanslersämbetet bifallit en av docenten Axel W. Persson gjord framställning om tillstånd att förlägga honom såsom innehavare av docentstipendium åliggande undervisning under höstterminen 1920 till vårterminen 1921.

Den 13 december 1920 har Kanslersämbetet meddelat bestämmelser dels angående fortsättningstjänstgöring i medicin,



kirurgi och patologisk anatomi under december månader åren 1920 och 1921 dels angående dylik fortsättningstjänstgöring i medicin under januari 1921.

Den 17 december 1920 har Kanslersämbetet i resolution förklarat, att ämbetet för sin del icke hade något att erinra i avseende å den av mindre konsistoriet ifrågasatta anordning att hålla universitetsbibliotekets läsesalar öppna under februari—april månader år 1921 även mellan klockan 3,30 och 5 e. m.

Den 5 januari 1921 har Kanslersämbetet bifallit medicinska fakultetens hemställan, att docenten D. Holmdahl, som på grund av Kanslersämbetets förordnanden under tiden 1 januari—31 augusti 1921 komme att förena befattningarna såsom amanuens vid tuberkulosavdelningen och såsom biträdande lärare i fysikalisk diagnostik, finge under nämnda tid uppbära båda de till dessa befattningar hörande arvoden.

Den 10 januari 1921 har Kanslersämbetet stadfäst »Instruktion för kliniske laboratorn och biträdande läraren i medicin vid universitetet i Lund».

Den 29 januari 1921 har Kanslersämbetet föreskrivit, att till bibliotekarien, vice bibliotekarien och amanuensen vid humanistiska sektionens seminariebibliotek må utgå dyrtidstillägg jämlikt gällande bestämmelser.

Den 5 februari 1921 har Kanslersämbetet förordnat att av tillgängliga medel å det å universitetets stat till arvoden åt vikarierande akademiska lärare anvisade anslag finge för år 1920 utgå följande arvodesbelopp, nämligen:

till docenten, lektorn O. Holmdahl .....	kr.	232: 98
» » O. Heinertz .....	»	500: —
» med. kand. G. Ahlgren .....	»	250: —
» docenten L. Ribbing .....	»	108: 32
		<hr/>
		eller tillhopa kronor 1,091: 30

Sedan professorn Lauritz Weibull anfört besvär däröver, att större konsistoriet den 23 oktober 1920 uppdragit åt mindre konsistoriet att besluta i frågor rörande »Carl X Gustafs historiska fond», har Kanslersämbetet den 25 februari 1921 ej funnit skäl göra ändring i överklagade beslutet.

Den 11 mars 1921 har Kanslersämbetet bestämt, att ur



1921 års ordinarie anslag till humanistiska sektionens seminariebibliotek, 1,750 kronor, skulle utgå 350 kronor till bibliotekarien, 800 kronor till vice bibliotekarien och 400 kronor till amanuensen.

Efter därom gjorda framställningar har Kanslersämbetet medgivit att förste bibliotekarien Gunnar Carlqvist tillsvidare finge vara bosatt å akademiheimmanet Norra Knästorp i Knästorps socken ( $18/3$  1921) och att docenten S. B. Liljegren tillsvidare finge vara bosatt i Malmö ( $15/4$  1921).

Den 15 april 1921 har Kanslersämbetet bifallit humanistiska sektionens hemställan om medgivande för docenten Axel W. Persson att få åtnjuta honom tilldelat docentstipendium, oaktat han ej fullgjorde den på höstterminen 1920 belöpande undervisningsskyldigheten.

Samma dag har Kanslersämbetet bestämt, att den tid innehavaren av Humero-Steuchiska resestipendiet år 1921 skulle vistas utrikes finge inskränkas till 4 månader.

Sedan prokanslern för universitetet beviljat tjänstledighet åt professorn Walberg under tiden 5—21 april 1921 och åt professorn Kallenberg under tiden 21 april—7 maj 1921 för utrikes studieresor samt åt professorn Björling under tiden 7 april—6 maj 1921 för offentligt uppdrag, har Kanslersämbetet låtit bero vid gjorda anmälningar att vikariers förordnande icke ansåges erforderligt, resp. att vikarie icke stod att erhålla.

Den 21 maj 1921 har Kanslersämbetet medgivit, att professorn C. G. Bergman finge emottaga och tillsvidare innehava uppdraget att vara ombud för Sveriges allmänna hypoteksbank hos Skånska hypoteksföreningen i Lund.

#### Donationer.

F. d. akademiräntmästaren Robert Eklundh, professorn E. Wrangel och föreläsningskonsulenten Nils Lundahl hava å vederbörande givares vägnar överlämnat till universitetet ett belopp av 34,750 kronor att utgöra »Gunnar Olof Hyllén-Cavallius' fond för svensk folkminnesforskning».

Enligt testamente har framlidne f. d. förste provinsialläkaren Johan Axel Lagerman förordnat, att efter viss persons död ett belopp av 10,000 kronor skall överlämnas till medicinska fakulteten i Lund för att bilda en stipendiefond för medicine studerande vid universitetet.

Enligt testamente har framlidne häradskrivaren Emil Lauhrén



förordnat, att hans kvarlåtenskap skulle, sedan vissa mindre legat utgått, tillfalla universitetet för att dels förstärka Västgöta nations jubelstipendiefond av år 1918 dels ock bilda en särskild stipendiefond. Den till universitetet överlämnade behållningen i boet efter Lauhrén utgjorde 36,260 kronor 68 öre.

Angående universitetets institutioner hava följande uppgifter lämnats av deras föreståndare.

### 1. Anatomiska institutionen.

Anatomisalen har varit tillgänglig för de studerande från och med den 1 sept. till och med den 31 maj med undantag för tiden 21 december—7 januari samt påskveckan. Antalet dissekanter har under höstterminen varit 101 och under vårterminen 139. Anatomiska institutionen.

Dissektionsmaterialet har utgjorts av 32 lik (28 av manligt och 4 av kvinnligt kön). Ett lik har överlämnats till rättsmedicinsk obduktion.

I de med den jämförande-anatomiska kursen förbundna dissektionerna av olika ryggradsdjurstyper deltog 75 studerande.

I de histologiska övningarna deltog 48.

Av Svenska Mount-Elgon-Expeditionens ledare, Direktör S. A. Lovén, har institutionen fått emottaga en synnerligen värdefull, av Amanuens Granvik konserverad samling embryoner och foster av apor, zebra, gam m. fl.

Värdefulla gåvor i form av embryologiska, teratologiska eller normalanatomiska preparat hava dessutom överlämnats till institutionen av:

Professor C. M. Fürst, Lund, Prof. Essen-Möller, Lund, Docent Olow, Lund, Överläkaren, Med. Dr. Gröné, Malmö, Överläkaren, Dr. Löfberg, Malmö, Lasarettsläkaren, Med. Dr. Hansson, Simrishamn, Provinsialläkaren, Dr. Cavallin, Ludvika, e. Provinsialläkaren Dr. Tidmark, Skurup, Doktor Wennerberg, Borås, Doktor Rosenius, Malmö, Docent Westerlund, Lund, Fil. Dr. Nordqvist, Aneboda, och Direktör Lindeberg, Nyköping.

Institutionens bibliotek har av Prof. em. C. M. Fürst erhållit ytterligare flera värdefulla gåvor, bland vilka särskilt bör framhävas *Carl M. Fürst* och *Martin Olsson*: Magnus Ladulås'

och Karl Knutssons gravar i Riddarholmskyrkan. — Stockholm 1921.

Institutionens samlingar hava ökats med talrika embryonala snittserier, vetenskapliga fotografier och rekonstruktionsmodeller.

Förfärdigandet av de embryonala snittserierna hava liksom under föregående läsår möjliggjorts genom ett särskilt auslag från universitetsmedel, som stå till Kungl. maj:ts disposition.

Tack vare ett särskilt anslag från Universitetets reservfond har institutionens instrumentarium kunnat ökas med en stor hjärn-mikrotom, inköpt från Sartoriusverken i Göttingen.

För att kunna bereda plats åt det starkt ökade antalet studerande har histologiska avdelningens föreläsningssal måst användas även för föreläsningarna i makroskopisk anatomi. Luftkuben har därigenom kunnat höjas från 2 till 3 kbm. pr individ. Men då man i en folkskola kräver en luftkub av 5—7 kbm. pr individ och då det dessutom är till stor olägenhet för den histologiska undervisningen att icke denna föreläsningssal kan helt och hållet disponeras för sitt egentliga ändamål, så inses lätt, att inrättandet av en tillräckligt rymlig föreläsningssal för den makroskopiskt-anatomiska avdelningen är ett trängande behov.

Vetenskapliga undersökningar hava utom av institutionens egna tjänstemän utförts å institutionen av Doc. Ask, Lund samt Med. Dr. Krabbe, Köpenham.

*Ivar Broman.*

## 2. Astronomiska institutionen.

Astronomiska  
institutionen.

I de av observatorn ledda praktiska övningarna vid observatoriet ha under året deltagit 4 studerande.

Amanuens Ohlsson har under året lett kurser i astronomi för fil. kand.- och magister-examen.

Av Meddelanden från Lunds Observatorium äro under året utkomna:

### *Serie I.*

N:r 94. On the method of Laplace for the asymptotic computation of functions. By C. V. L. Charlier.

N:r 95. Beiträge zum Studium der Bravais'schen Funktion. Von S. D. Wicksell.



- N:r 96. Die Berechnung von Schiefheit und Exzess in der Verteilung der scheinbaren Magnitude. Von K. G. Malmquist.
- N:r 97. Some General Formulae in the Theory of Multiple Correlation. By K. S. F. Esscher.

*Serie II.*

- N:r 23. Über die Sterblichkeit in Schweden 1886—1914. Eine Stabilitäts- und Korrelationsuntersuchung. Von Fredrik Esscher.
- N:r 24. Über die Intensitätsverteilung in Spektrum des  $\delta$ -Cepheiveränderlichen S-Sagittae. Nach Aufnahmen von Potsdamer Observatorium bearbeitet von W. Gyllenberg.
- N:r 25. On the distances and luminosities of stars of spectral type G as derived from their proper motions. By Brynolf Fänge.

Trådlösa tidssignaler hava i regel varje dag kunnat erhållas från Eiffeltornet eller Nauen.

Seismografen har fungerat på ett tillfredsställande sätt.

Docent Gyllenberg har under året avslutat sina observationer med meridiancirkeln å stjärnor av spektraltyperna M och N.

Då nu mera än 40 år förflutit sedan de vid Lunds Observatorium utförda zonobservationerna å stjärnor mellan 35 och 40 graders deklination påbörjades, har tiden kommit, då en nybestämning av dessa stjärnors koordinater är behövlig för erhållande av dessa stjärnors egenrörelse. Under året har Docent Gyllenberg därför påbörjat denna observationsserie och, tack vare en gynnssam väderlek, hava redan orterna för över 2,000 stjärnor under läsåret kunnat erhållas. Docent Gyllenberg har därvid haft biträde av Amanuenserna Ohlsson och Corlin, varjämte Fil. studerande Nisse Ambolt och Jur. studerande Folke Forssander under flera observationsnätter benäget biträtt vid observationernas utförande.

För bearbetning av de 10,182 stjärnräkningar å Franklin-Adams fotografiska plåtar, som utfördes av observatoriets tjänstemän och avslutades i December 1919, har under året av amanuens Ohlsson utförts magnitудbestämningar för olika punkter av himlen med tillhjälp av de undersökningar, som publicerats från Harvard observatoriet i Amerika och från det astronomiska la-

boratoriet i Groningen i Holland. Det torde ännu dröja ett eller annat år innan dessa magnitудbestämningar kunna avslutas, och först sedan detta är gjort kan en fullständig diskussion av Lunda-observatoriets stjärnräkningar utföras.

Docent Malmquist har under året påbörjat en systematisk fotografering med Zeiss-refraktorn av området i närheten av den norra galaktiska polen. Under året ha 21 plåtar kunnat erhållas, varvid av varje trakt dels tagits plåtar med full användning av objektivet, och dels andra under användning av objektivgitter. Ur dessa fotografier skall sedan härledas den fotografiska magnituden samt den effektiva våglängden för alla stjärnor inom detta område till den 12:te magnituden.

Studeranden Axel Corlin har sedan den 1 Januari detta år varit anställd som andre amanuens vid observatoriet.

Fröknarna E. Bruzelius, M. Nilsson, G. Lindström, I. Ohlsson och A. Johnsson hava under året varit anställda som räknebiträden vid observatoriet.

*C. V. L. Charlier.*

### 3. Biblioteket. (Kalenderåret 1920.)

#### Förvaltningen i allmänhet.

Biblioteket

Sedan 1920 års riksdag beviljat en förhöjning av det på ordinarie stat för universitetsbiblioteket uppförda anslaget till arvoden, hitpenningar åt extra biträden, renskrivning, eftermiddagstjänst m. m. från 11,400 kr. till 19,600 kr., utfärdade Kungl. Maj:t den 19 november samma år föreskrifter rörande användningen av detta anslag. Dessa föreskrifter ändrades sedermera genom två särskilda k. brev av 22 juni 1921 med anledning av 1921 års riksdags nedan nämnda beslut om höjning av detta anslag med 900 kr. och hava numera följande lydelse:

§ 1. Ifrågavarande anslag skall användas på följande sätt:

arvode åt en amanuens med minst fem timmars	
daglig tjänstgöring.....	kr. 3,300: —
arvoden åt tre amanuenser med minst fem tim-	
mars daglig tjänstgöring .....	» 9,900: —



avlöning åt en tamburvakt .....	kronor	600: —
avlöning åt ett biträde till allmänhetens betjäning	»	600: —
flitpenningar åt extra ordinarie tjänstemän, ersättning för extra arbetshjälp, renskrivning samt ersättning till vaktmästare för eftermiddagstjänst .....	»	6,100: —
		<hr/>
Summa kronor		20,500: —

Med iakttagande att ovanskrivna användning av anslaget i huvudsak tillämpas, må, där förhållandena det påkalla, ändrad fördelning av detsamma kunna, på framställning av överbibliotekarien och efter det mindre akademiska konsistoriets hörande, medgivas av kanslersämbetet för rikets universitet.

Därest något är överskott å de första fyra posterna kommer att uppstå, till belopp ej överstigande 300 kronor, lägges detsamma till posten för flitpenningar m. m. att under året disponeras på samma sätt som denna enligt vad i § 3 angives. Varder överskottet större än 300 kronor, äge kanslersämbetet, på anmälan av överbibliotekarien och efter det mindre konsistoriets hörande, besluta i fråga om dess användande.

§ 2. Innehavare av amanuensarvode förordnas, utan föregående ansökning, av kanslersämbetet på överbibliotekariens efter samråd med förste bibliotekarierna uppgjorda förslag och sedan det mindre akademiska konsistoriet avgivit yttrande.

Sådant förordnande meddelas vid slutet av varje år för det följande året. Därest under årets lopp förordnande ifrågakommer, meddelas detta icke för längre tid än till årets slut.

§ 3. Det till flitpenningar åt extra ordinarie tjänstemän, ersättning för extra arbetshjälp, renskrivning m. m. avsedda beloppet av 6,100 kronor ställes i mån av behov till överbibliotekariens förfogande att av honom mot redovisning användas för de angivna ändamålen.

§ 4. I eftermiddagstjänstgöringen, som uppehålles varje helgfri dag, då biblioteket ej av särskild anledning hålles stängt, äro amanuenser och vaktmästare pliktiga att delta i den ordning, som av överbibliotekarien bestämmes, amanuenser inom ramen av, men vaktmästare utöver dem eljest åliggande tjänstgöring. Till vaktmästare utgår ersättning med 4 kronor för varje dag, han fullgjort eftermiddagstjänstgöring.

På särskilda framställningar av undertecknad upptog Större Konsistoriet följande äskanden för universitetsbiblioteket till 1921 års riksdag:

1) om förhöjning av ordinarie anslaget till materiell m. m. med 10,000 kr. och av extra anslaget till samma ändamål med 20,000 kr. Kungl. Maj:t föreslog blott en ökning av extra anslaget med 15,000 kr., och Riksdagen beviljade en ökning av detta anslag med 10,000 kr.

2) om ett särskilt anslag på extra stat av 1,500 kr. till bokbinderiarbeten, vilken summa skulle utgöra avlöning för en vid biblioteket anställd bokbindare. Kungl. Maj:t upptog denna framställning, och Riksdagen beviljade det begärda anslaget.

3) om höjning fr. o. m. år 1921 av ordinarie anslaget till arvoden, flitpenningar m. m. med 1,500 kr. för att bereda vaktmästarna ökad ersättning för e.-m.-tjänst. Kungl. Maj:t föreslog denna höjning. Riksdagen beviljade en höjning med 900 kr.

4) om ett anslag på extra stat för år 1922 av 17,700 kr. för ombyggnad av bibliotekets elektriska hissanläggningar. Kungl. Maj:t föreslog Riksdagen att anvisa ett förslagsanslag högst 10,000 kr. Riksdagen beviljade ett anslag å högst 6,550 kr.

5) om anslag på tilläggsstat för 1921 av 30,400 kr. till förstärkning av det ordinarie materiellanslaget. Kungl. Maj:t föreslog 25,000 kr., vilket även Riksdagen beviljade.

Bibliotekets *räkenskaper* för år 1920 visa i sammandrag följande siffror:

#### Debet:

Behållning från år 1919 ..... 4,581: 29

#### Inkomster:

Ordinarie statsanslaget .....	50,000: —	
Anslag å extra stat .....	10,000: —	
» » tilläggsstat .....	20,100: —	
Intressemedel .....	2,324: 98	
Extra inkomster .....	4,412: 21	86,837: 19
	<hr/>	Summa 91,418: 48



**Kredit:****Utgifter:**

Bokinköp .....	44,932: 76	
Inlösen av bibl:s bytesexemplar av Lunds univ:s årsskrift .....	800: —	
Bokbinderiarbete jämte materialier .....	14,391: 55	
Skrivmaterialier och tryck .....	2,493: 15	
Uppvärmning .....	13,253: 90	
Elektrisk belysning och kraft .....	876: —	
Frakt- och transportkostnader .....	1,618: 62	
Telefon .....	327: 70	
Renhållning .....	1,171: 13	
Parkens underhåll .....	67: 50	
Inköp och underhåll av inventarier .....	8,948: 89	
Diverse omkostnader .....	2,040: 45	90,921: 65
Behållning vid årets slut .....		496: 83
		<hr/> Summa 91,418: 48

Den obetydliga behållningen var i själva verket blott skenbar, i det att man sett sig nödsakad till följande år uppskjuta likvideringen av en del räkningar, därav bokräkningar slutande på ett belopp av kr. 2,829: 30.

Årets bokinköpssumma, som således rätteligen utgjorde 47,762: 06, når något över det före kriget såsom normalt ansedda beloppet och överstiger väsentligt föregående års, ehuru antalet inköpta volymer är lägre. Medelkostnaden pr bok utgjorde cirka 9 kr. mot 6,60 kr. 1919. Särskilt kännbara voro de betydande prispöjningarna av prenumerationsavgifterna för tidskrifter.

Bokbinderikostnaderna äro något högre än föregående års, men antalet bundna volymer har nedgått ytterligare. Medelpriset pr band har gjort ett nytt språng uppåt, från förra årets som rekordsiffra betecknade kr. 4,68 till kr. 5,68. Icke heller detta år ha några tidningar bundits. Antalet under året bundna band uppgår blott till 2,227, varav 40 bundits i bibliotekets eget bokbinderi.

Det å bibliotekets stat uppförda anslaget av 11,400 kronor till »arvoden, flitpenningar åt extra biträden, renskrivning, eftermiddagstjänst m. m.», jämte ett ur universitetets reservfond för

På särskilda framställningar av Konsistoriet följande äskanden för v års riksdag:

1) om förhöjning av ordinarie med 10,000 kr. och av extra anslag 20,000 kr. Kungl. Maj:t föreslog med 15,000 kr., och Riksdagen beviljade detta anslag med 10,000 kr.

2) om ett särskilt anslag för binderarbeten, vilken summa biblioteket anställd bokbindare ställning, och Riksdagen beviljade

3) om höjning fr. o. för arvoden, flitpenningar m. m. för mästarna ökad ersättning för denna höjning. Riksdagen beviljade

4) om ett anslag för ombyggnad av biblioteket. Kungl. Maj:t föreslog Riksdagen beviljade 25,000 kr. Riksdagen beviljade

5) om anslag för stärkning av det ordinarie anslaget 25,000 kr.,

Biblioteket  
följande siffror

Behållning

Ink

Ordinarie  
Anslag

»

Intres  
Extr



amanuensarvoden för året förordnades  
liander (2,000 kr.), B. E. V. Wulff (2,000  
ström (1,500 kr.). Den sistnämnde inne-  
de under nära 4 månader. Det lägsta  
tan innehavare.

förordnande innehades av andrebibliote-  
—<sup>12</sup>/<sub>10</sub> och av andrebibliotekarien Brodén  
—<sup>12</sup>/<sub>12</sub>, andrebibliotekarieförordnande av ama-  
—<sup>12</sup>/<sub>7</sub>—<sup>31</sup>/<sub>7</sub>, <sup>1</sup>/<sub>8</sub>—<sup>21</sup>/<sub>8</sub>, <sup>1</sup>/<sub>10</sub>—<sup>15</sup>/<sub>11</sub>, av amanuensen  
amanuensen Holmström <sup>16</sup>/<sub>11</sub>—<sup>31</sup>/<sub>12</sub>.

åtnjöts av undertecknad under 8 dagar i  
dligt uppdrag, av förstebibliotekarien Wilner  
av sjukdom, av andrebibliotekarien Almqvist  
—<sup>31</sup>/<sub>12</sub> på grund av sjukdom, av amanuensen  
—<sup>10</sup>/<sub>2</sub>, <sup>22</sup>/<sub>3</sub>—<sup>31</sup>/<sub>3</sub> samt <sup>1</sup>/<sub>8</sub>—<sup>31</sup>/<sub>8</sub> för vetenskapligt  
uensen Colliander <sup>1</sup>/<sub>4</sub>—<sup>30</sup>/<sub>4</sub> och <sup>7</sup>/<sub>5</sub>—<sup>27</sup>/<sub>5</sub> för häl-  
av amanuensen Holmström <sup>2</sup>/<sub>2</sub>—<sup>25</sup>/<sub>2</sub> på grund av  
o. amanuensen Küntzel <sup>1</sup>/<sub>2</sub>—<sup>6</sup>/<sub>3</sub> på grund av  
—<sup>20</sup>/<sub>6</sub> för hälsans vårdande, <sup>1</sup>/<sub>9</sub>—<sup>31</sup>/<sub>10</sub> för studier,  
nensen Norlind <sup>16</sup>/<sub>7</sub>—<sup>15</sup>/<sub>9</sub> för studier, av e. o. ama-  
sson <sup>15</sup>/<sub>11</sub>—<sup>31</sup>/<sub>12</sub> för studier.

villiga medarbetare har biblioteket under hela året  
sora förmånen att räkna f. d. rektorn O. Ingstad  
förstebibliotekarien P. Sjöbeck. Den förre var även  
en deltagare i katalogiseringsgöromålen. Den senare,  
de ordinarie tjänstgöring och därunder utförde den  
nda registreringen av personverser, åtnjöt med kans-  
s medgivande ett för detta ändamål beviljat mindre  
universitetets reservfond. Till dem båda må härmed  
tack uttalas.

stud. E. W. Lundberg tjänstgjorde på egen begäran  
del av vårterminen och deltog därvid i bokmagasinstjän-  
i arbetet på småtrycksavdelningen.

om biträden ha varit anställda fröken Ingeborg Gadde  
mnastikdirektören fru Inga Wingårdh, f. Jungbeck; som  
för den förstnämnda tjänstgjorde under 1 <sup>1</sup>/<sub>2</sub> månad frö-  
lma Lundgren.

*Bibliotekskommissionen* har för behandling av inkomna för-  
till bokinköp hållit de föreskrivna sammanträdena. Dess



ändamålet beviljat belopp av kr. 1,687: 83, har med Kanslers-  
ämnetets medgivande använts på följande sätt:

Arvoden till amanuenser .....	4,471: 67
Uppehållande av eftermiddagstjänsten .....	2,870: —
Flitpenningar åt e. o. tjänstemän .....	3,759: 83
Extra arbetshjälp samt renskrivning .....	1,986: 33
	<hr/> Summa 13,087: 83

*Lokaler och inventarier.* På grund av rådande arbetsned-  
läggelser fortskred det 1919 påbörjade arbetet med hyllinredningen  
i parterrvåningen ytterst långsamt. Vid årets slut voro dock samt-  
liga från början planerade hyllor uppsatta. Åtskilliga komplet-  
teringar av inredningen visade sig emellertid erforderliga, men  
dessa måste anstå till det följande året. Liksom tidigare hade  
f. d. överbibliotekarien af Petersens överinseendet över dessa arbeten.

Några större provisoriska hyllor hoptimrades av bibliotekets  
vaktmästarepersonal av från det gamla universitetsbiblioteket be-  
varat virke och uppsattes i oinredda lokaler.

De år 1919 påbörjade planteringarna å området framför  
biblioteksbyggnaden fullbordades.

*Personalen.* Förstebibliotekarien A. Malm, som den 3 sep-  
tember uppnådde pensionsåldern, erhöll begärt avsked med samma  
månads utgång. En ovanligt trägen och för biblioteket synner-  
ligen nyttig tjänstgöring fick härmed sin officiella avslutning.  
Den 28 januari 1886 antogs Malm i bibliotekets tjänst, och utan  
att någonsin åtnjuta tjänstledighet verkade han där sedan till  
avskedets dag till fromma ej mindre för biblioteket än för den  
talrika kundkrets som i länexpeditionen under det sista kvart-  
seket dragit fördel av hans städse redobogna tjänstaktighet.

Amanuensen A. Österling, som sedan 1 nov. 1918 åtnjutit  
tjänstledighet, erhöll begärt avsked med utgången av juni månad.

Den 10 december utnämndes andrebibliotekarien N. W. G.  
Carlquist till förstebibliotekarie.

Till e. o. amanuenser förordnades den 31 januari fil. kand.  
N. W. S. Norlind och den 30 april fil. kand. B. A. M. Mattisson.

Till amanuenser förordnades den 4 november e. o. amanu-  
ensen Norlind och fil. lic. A. G. Werin samt den 15 december  
e. o. amanuensen Richter.



Till innehavare av amanuensarvoden för året förordnades amanuenserna S. K. Colliander (2,000 kr.), B. E. V. Wulff (2,000 kr.) och N. H. S. Holmström (1,500 kr.). Den sistnämnde innehade 2,000-kronorsarvode under nära 4 månader. Det lägsta arvodet var hela året utan innehavare.

Förstebibliotekärieförordnande innehades av andrebibliotekarien Almqvist  $1/10-12/10$  och av andrebibliotekarien Brodén  $1/7-31/7$  och  $13/10-31/12$ , andrebibliotekärieförordnande av amanuensen Colliander  $1/7-31/7$ ,  $1/8-21/8$ ,  $1/10-15/11$ , av amanuensen Wulff  $13/10-31/12$ , av amanuensen Holmström  $16/11-31/12$ .

Tjänstledighet åtnjöts av undertecknad under 8 dagar i februari för offentligt uppdrag, av förstebibliotekarien Wilner  $1/7-31/7$  på grund av sjukdom, av andrebibliotekarien Almqvist  $1/8-21/8$  och  $13/10-31/12$  på grund av sjukdom, av amanuensen Wulff  $1/1-31/1$ ,  $1/2-10/2$ ,  $22/3-31/3$  samt  $1/8-31/8$  för vetenskapligt arbete, av amanuensen Colliander  $1/4-30/4$  och  $7/5-27/5$  för hälsans vårdande, av amanuensen Holmström  $2/2-25/2$  på grund av sjukdom, av e. o. amanuensen Küntzel  $1/2-6/3$  på grund av sjukdom,  $11/6-29/6$  för hälsans vårdande,  $1/9-31/10$  för studier, av e. o. amanuensen Norlind  $16/7-15/9$  för studier, av e. o. amanuensen Mattisson  $15/11-31/12$  för studier.

Som frivilliga medarbetare har biblioteket under hela året haft den stora förmånen att räkna f. d. rektorn O. Ingstad samt f. d. förstebibliotekarien P. Sjöbeck. Den förre var även 1920 en trägen deltagare i katalogiseringsgöromålen. Den senare, som fullgjorde ordinarie tjänstgöring och därunder utförde den nedan nämnda registreringen av personverser, åtnjöt med kanslersämbetets medgivande ett för detta ändamål beviljat mindre anslag ur universitetets reservfond. Till dem båda må härmed ett varmt tack uttalas.

Fil. stud. E. W. Lundberg tjänstgjorde på egen begäran under en del av vårterminen och deltog därvid i bokmagasinstjänsten och i arbetet på småtrycksavdelningen.

Som biträden ha varit anställda fröken Ingeborg Gadde och gymnastikdirektören fru Inga Wingårdh, f. Jungbeck; som vikarie för den förstnämnda tjänstgjorde under 1  $\frac{1}{2}$  månad fröken Alma Lundgren.

*Bibliotekskommissionen* har för behandling av inkomna förslag till bokinköp hållit de föreskrivna sammanträdena. Dess

ledamöter hava varit, utom vederbörande bibliotekstjänstemän, professorerna Hj. Holmquist, E. Sommarin, E. Sjövall, A. Stille, E. Liljeqvist, O. Carlgren och N. Nörlund. Suppleanter hava varit professorerna S. Herner, G. Bergman, J. Forssman, E. Ekwall, A. Moberg, V. Ekman och K. Grönwall.

### Tryckavdelningarna.

*Räkning av bokbeståndet.* Då 1919 i samband med ingivande av riksdagspetitum för inredning av nya lokaler bibliotekets samlingar uppmättes, medgav tiden dessvärre icke att även samtidigt verkställa räkning av bandantalet. Detta utfördes i stället i januari 1920. I räkningen ingingo icke tidningar, enär det sätt varpå dessa voro förvarade i hög grad försvårade räknandet. Broschyrer och småtryck räknades ej heller, men det längdutrymme de upptogo uppmättes i meter.

De två närmast föregående räkningarna utfördes 1887 och 1897. Vid båda dessa tillfällen inräknades de svenska tidningarna, och för broschyrer och småtryck räknades det antal kapslar, i vilka de förvarades. Att omsätta kapselantalet i längdmeter låter sig icke göra med exakthet. För 1887 bör troligen räknas ett något högre centimetertal per kapsel än 1897, enär procenten av breda kapslar då var betydligt högre än vid det senare tillfället; exempelvis kunde man beräkna 12 cm. per kapsel 1887 mot 10 cm. 1897.

Slutresultatet av 1920 års räkning, jämfört med de föregående räkningarna visas av nedanstående tablå:

	1920		1897		1887	
	Antal band	Broschyrer (i meter)	Antal band	Antal kapslar	Antal band	Antal kapslar
Svenska avdeln. ....	106,148	822,60	59,840	3,200	45,606	1,921
Utländska avdeln....	196,408	812,60	98,697	2,720	81,664	1,822
Tillägg till svenska och utländska avdelningarna .....			4,332		7,687	
Summa	302,556	1,635,20	162,869	5,920	134,957	3,743



Referensbiblioteket befunns innehålla inalles 8,105 band, fördelade på följande sätt:

	Svenska böcker	Utländska böcker	Summa
I stora läsesalen .....	1,025	1,710	2,735
Å galleriet .....	321	1,026	1,347
I tidskriftsrummet .....	84	722	806
I riksdagsrummet .....	3,217		3,217
Summa	4,647	3,458	8,105

1887 omfattade referensbiblioteket 1,522 band.

Till bokbinderi sända eller under behandling för avsändande till bokbindare voro 2,639 utländska och 766 svenska band eller tillsammans 3,405.

I svenska accessionsavdelningen befunno sig 2,567 band samt 4,81 m. broschyrer och småtryck.

Antalet utlånta band (den 10 jan.) belöpte sig till 2,742 för svenska avdelningen och 11,573 för utländska avdelningen eller tillsammans 14,315. Motsvarande slutsumma 1897 var 4,332 och 1887 2,277.

#### Tillväxt.

*Svenska tryckavdelningen.* Svenska tryckalster, som jämlikt tryckfrihetsförordningens föreskrift skolat till biblioteket avlämnas, hava inkommit i 730 sändningar från 574 olika boktryckerier. Antalet på grund av uteblivna eller felaktiga leveranser under året gjorda reklamationer har uppgått till 151. Beträffande arten och omfånget av tillväxten genom leveranser av svenska tryck torde som vanligt här få hänvisas till den i Kungl. bibliotekets årsberättelse meddelade detaljerade redogörelsen, vilken med smärre jämkningar äger giltighet även för Sverges båda andra stora statsbibliotek. Enligt nämnda redogörelse levererades under år 1920 till Kungl. biblioteket 50,093 svenska tryckalster (hela eller påbörjade band samt broschyrer och småtryck).

Genom köp har biblioteket under året förvärvat 113 i Sverge tryckta band eller broschyrer samt 265 i utlandet tryckta svenska skrifter.

Genom byte — häri inräknas ej det svenska tryck som inkommer genom det regelbundna bytet med finska institutioner,



vilket i sin helhet bokföres under utländska avdelningen — ha 9 svenska tryck, därav 2 tryckta i utlandet, förvärvats.

Genom gåvor har avdelningen fått en tillökning av 3,247 tryckalster. Härav voro 68 tryckta i utlandet, och 2,296 nummer utgjordes av svenskt officiellt småtryck, såsom förordningar och kungörelser, markegångs- och åkare-taxor, domkapitelcirkulär m. m., vilket med vederbörligt tillstånd uttagits ur Kungl. bibliotekets duplettsamling. Uttagandet av de för vårt bibliotek önskvärda småtrycken verkställdes dels i Kungl. biblioteket genom en för ändamålet ditsänd tjänsteman dels, tack vare välvilligt hitsändande av ett större antal buntar dylikt tryck, här på platsen.

*Utländska avdelningens* tillväxt under året har uppgått till 13,218 volymer (= band, hela eller påbörjade, broschyrer eller kartor). Av dessa hava 4,906 förvärvats genom köp, 1,182 genom gåvor och 7,130 genom byte.

Av de inköpta böckerna ha 1,913 förvärvats inom landet, 1,306 erhållits från Tyskland och Österrike, 767 från England, 491 från Frankrike, 262 från Holland och Belgien, 130 från Danmark och Norge och 37 från andra länder (Italien, Schweiz, Amerika).

Bland inköpen märkas större serier av *Annales du Musée Guimet* (33 bd), *Annales de géographie* (43 bd), *Revue des bibliothèques* (41 bd), *Le musée belge* med *Bulletin bibliographique* (29 bd), publikationer utg. av *Palestine Pilgrims' Text Society* (14 bd), *Percy Society* (30 bd), *Surtees Society* (58 bd) och *Yorkshire Archaeological Society* (59 bd), *Allgemeine Missionszeitschrift* (39 bd), *Annalen des Deutschen Reichs für Gesetzgebung* (50 bd), *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (14 bd), *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden* (39 bd), *Die Zukunft* (60 bd), vidare *Larousse, Grand dictionnaire universel* (17 bd), *La Chesnaye-Desbois & Badier, Dictionnaire de la noblesse* (19 bd), *Exploration archéologique de Délos* p. p. Homolle & Holleaux, *The Gentleman's Magazine Library* (30 bd), *O'Hanlon, Lives of the Irish Saints* (10 bd), *Hooker's Icones plantarum* — varav biblioteket sedan gammalt ägde de 10 första volymerna — vol. 11—30, *Monumenta Germaniae paedagogica* (58 bd), *Handbuch der Architektur* (46 bd), *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft* (30 bd), *Ny Carlsberg Glyptotek: Les monuments antiques publ.*



sous la direction de P. Arndt, det stort anlagda bibliografiska verket *Bibliotheca Belgica* samt åtskilliga viktiga konsthistoriska reproduktionsverk.

Bytessiffran företer väsentlig stegring mot föregående års. I förhållande till tiden närmast före kriget är den emellertid ingalunda hög, helst när man tar i betraktande att den för många institutioner omfattar publikationer för ett flertal år. Luckorna för krigsåren äro likväl ännu blott delvis fyllda.

Bland gåvor att hänföra till denna avdelning må särskilt med tacksamhet omnämnas följande:

Société de l'histoire de France har tack vare välvillig förmedling av dess förutvarande ordförande, franske ministern i Stockholm M. Delavaud skänkt 40 band av sina publikationer.

Franska regeringen har skänkt ett stort antal med statsmedel utgivna publikationer, däribland den stora serien *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, de av den franska delegationen i Persien (1897—1902) utgivna ståtliga *Mémoires m. m.*, ävensom en del andra vetenskapliga expeditioners utgivna skrifter, inalles 262 volymer. Även i fråga om denna storartade gåva stannar biblioteket i största förbindelse till M. Delavaud, som härvid på ett mycket verksamt sätt tillvaratagit bibliotekets intressen.

Från staden Wiens vetenskapliga kretsar har sänts till Lunds universitet, som erkänsla för de yttringar av sympati som från medlemmar av vårt universitet kommit Wieneruniversitetet till del, en mycket betydande bokgåva, vartill medel erhållits genom en av W. Ofenheim stiftad donation. Gåvan, varav ena hälften, 185 band och broschyrer, anlände i dec. 1920 och den andra i januari detta år, utgjordes av under kriget utgiven österrikisk vetenskaplig litteratur, varibland ett mycket stort antal viktiga särtryck ur Wienerakademiens *Denkmäler* och *Sitzungsberichte*. Den omhändertogs enligt Rektors förordnande av undertecknad, som, sedan bibliotekets behov blivit tillgodosett, till andra universitetets institutioner överlämnade huvudmassan av de nämnda särtrycken.

Carnegie Endowment for International Peace har skänkt icke mindre än 39 band av sina värdefulla publikationer.

Professor C. M. Fürst har skänkt 37 skrifter av blandat innehåll.



Docent A. Norlind har överlämnat 38 volymer huvudsakligen holländsk historisk litteratur.

Följande bokdepositioner äro att anteckna: Läkaresällskapet i Lund: 110 volymer och Fysiografiska sällskapet: 10.

Genom statsverkets försorg har biblioteket liksom de föregående åren för sina bytesförbindelser erhållit större eller mindre antal exemplar av ett flertal med statsunderstöd utgivna svenska tidskrifter. Även av en del enskilda arbeten har biblioteket genom statsverkets försorg fått mottaga extra exemplar.

Av tidskrifterna Namn och bygd, Historisk tidskrift för Skåneland samt Statsvetenskaplig tidskrift ha vederbörande redaktioner välvilligt ställt bytesexemplar till bibliotekets förfogande.

### Ordnande och katalogisering.

Revisionen av facket Utländsk Juridik — med undantag av den kanoniska och den romerska rätten — har i huvudsak slutförts. Den har varit förenad icke blott med ny- och omgrupperingar, utan även med utskrivande av ett stort antal katalogblad särskilt för realkatalogen. Den utländska juridiken omkatalogiserades på 1870-talet av dåvarande e. o. amanuensen Elof Tegnér, som därvid tillämpade det sedermera under hans chefskap för bokbeståndet i dess helhet genomförda systemet med alfabetisk uppställning inom varje underavdelning utan individuella signaturer för böckerna. Realkatalogen utskrevs emellertid i enlighet med dåvarande bruk i bandform, ej på lösa blad. Vid den stora omkatalogiseringen under Tegnér's chefstid, då även realkatalogerna utskrevos på lösa blad, bibehölls likväl denna bandkatalog liksom den av F. Braune utarbetade fyra band omfattande katalogen över vitterheten, men nyförvärv upphörde fr. o. m. 1885 att införas i dem; utan upplades för dem supplerande realkataloger, som utskrevos på lösa blad. Dessa lappkataloger, som till en början blott utgjorde obetydliga supplement till de gamla bandkatalogerna, överflyglade dem så småningom, så att dessa senare alltmer förbisågos, och de supplerande lappkatalogerna förmenades upptaga all inom facken Utländsk Juridik och Vitterhet befintlig litteratur. Olägenheten härav har nu avhjälpas vad juridiken angår, och av de gamla bandkatalogerna över den tryckta litteraturen äro nu endast Vitterhetens ännu alltjämt i bruk.



Katalogisering på lösa blad av den i Vitterhetens bandkataloger införda litteraturen står nu på dagordningen, och en början har blivit gjord vid en under året igångsatt revision av gruppen Vitterhet Engelsk, varur den medelengelska litteraturen utbrutits.

En ingripande revision av facket Klassiska författare har påbörjats i förening med något förändrade principer för ordningen och med supplerande signaturer för att bättre kunna vidmakthålla den införda ordningen.

Uppläggandet av en monografiserie inom gruppen Filosofiens historia har påbörjats.

Registrering av bibliotekets samling av personverser, delvis på grundval av framlidne vicebibliotekarien Palms anteckningar, har påbörjats, och ha under året cirka 15,000 sådana registrerats på författarnamn.

Inom småtrycksavdelningen har den starkt växande gruppen biograstryck ävensom cirkustryk för första gången tagits under ordnande behandling.

Som förberedelse till flyttningen av de i en under årens lopp allt bristfälligare ordning på golven i 4 olika lokaler uppstaplade svenska tidningarna utskrevs på lösa blad efter tidningsjournalen en förteckning över dem i 2 exemplar.

Mycket arbete nedlades under året på förberedelserna för en duplettauktion, vartill katalogen förelåg färdigtryckt i december. Ej minst besvär föranledde härvid de betydande massor summariskt buntat småtryck som duplettlagret innehöll.

Bibliotekets nominalkatalog har under året ökats med 11,751 blad, däribland 4,510 tryckta och uppklistrade titlar å akademiska skrifter. Realkatalogen har ökats med 7,340 skrivna blad och 126 påklistrade med tryckta titlar. Hela antalet nya katalogblad uppgår således till 19,217.

### **Handskriftsavdelningen.**

I samband med det ovannämnda räknandet av bokbeståndet företogs även räkning av handskrifterna. Härvid betraktades som »band» icke blott bunden volym utan även fascikel (kapsel), låda (ask) och självständigt häfte. Resultatet visas av nedanstående tablå som även meddelar resultaten av räkningarna 1887 och 1897.

	1920	1897	1887
Eg. manuskriptsamlingen .....	2,514	2,275	1,754
Bibliotekets arkiv .....	456	335	
Detta Gardieska arkivet .....	1,468	1,185	1,043
Handritade kartor och adresser ...	118		
Länsarkivet .....		975	933
Universitetsarkivet .....	1,751		
Fakultetsarkiven .....	448		
Akad. Föreningens o. studentna- tionernas arkiv .....	231	98	
Röda Korsets bokinsamlingskom- mittés arkiv .....	77		
Fysiografiska sällskapets arkiv ....	15		
Summa	7,078	4,868	3,730

Den 28 juni, 50-årsdagen efter ärkebiskop Henrik Reuterdahls död, öppnades den av fröken Karin Hammarsköld 1888 till biblioteket skänkta samlingen av Reuterdahls efterlämnade papper: hans självbiografiska anteckningar med bilagda brev och handlingar samt hans anteckningar från riksdagen 1844—45. Vid tillfället närvaro bl. a. universitetets prokansler biskop Billing, professorerna Stille, Aulén och Weibull samt såsom representant för Reuterdahlska släkten, författaren Ebbe Reuterdahl. Den sistnämnde överlämnade med anledning av dagens betydelse å familjen Reuterdahls i Malmö vägnar till biblioteket den synnerligen värdefulla gåvan av icke mindre än 810 brev till ärkebiskop Reuterdahl.

Handskriftsavdelningens övriga förvärv voro i huvudsak följande:

5 brev från Georg Brandes rörande hans bok om Esaias Tegnér. (Köp.)

Originalmanuskriptet till Tidens kvinnor av Ola Hansson. (Köp, vartill en mecenat lämnat bidrag.)

Den av R. L. Tafel 1869—70 i 10 volymer utgivna fotolitografiska reproduktionen av E. Swedenborgs manuskript. (Köp.)

Brev till professor J. J. Borelius från C. H. v. Degenkolb, K. Schaarschmidt (17), Chr. Sigwart och Pontus Wikner (2). (Gåva av docent Hilma Borelius.)

728 (redan för åtskilliga år sedan hitsända) brev till medlemmar av släkten Myhrman (däribland 511 till Christopher Myhr-



man d. y.) jämte diverse aktstycken rörande samma släkt. (Överlåtna av A.-B. Råmen-Liljendal.)

520 brev till den framstående publicisten Bernhard Cronholm, ävensom C:s anteckningar från 1820- och 1830-talens Lund. Den intressanta samlingen innehåller brev från bl. a. C. A. Agardh (20), J. M. Agardh (10), J. G. Agardh (19), P. G. Ahnfelt (3), Fredrika Bremer (2), V. Flensburg (8), J. A. Hazelius (2), L. J. Hierta (1), H. M. Melin (18), P. F. Mengel (52), Arvid Posse (21), J. E. Rietz (1), Jules von Schwerin (25), C. V. A. Strandberg (8), O. P. Sturzen-Becker (29), H. Säterberg (21), J. H. Thoman-der (7), A. Wachtmeister (122), C. A. Wetterbergh (53) samt danskarna H. C. Andersen (15) och J. C. Hostrup (1). (Gåva av borgmästarinnan Anna Flensburg, f. Cronholm.)

1 brev från V. Faxé. (Gåva av kanslirådet G. Carlson, Stockholm.)

570 brev och brevkort, huvudsakligen från geologer och paleontologer, svenska och utländska, till professor S. L. Törnquist. Rikast företrädna i samlingen äro J. G. Linnarsson (23 brev o. 2 brevkort), Bernhard Lundgren (60 brev o. 1 brevkort), A. G. Nathorst (16 brev o. 1 brevkort), H. A. von Post (22 brev o. 4 brevkort), G. C. von Schmalensee (24 brev), M. Stolpe (32 brev o. 2 brevkort), O. M. Torell (27 brev o. 1 brevkort). (Gåva av fröken Disa Törnquist, Lund.)

Enstaka brev från A. U. Bååth och Axel Lundegård. (Köp.)

Fragment av en handskrift från 11te eller 12te århundradet e. Kr. av Apophthegmata patrum. (Gåva av professor A. Deissmann, Berlin.)

Prosten C. Fehrmans predikningar och kyrkliga tal. (Gåva av docenten C. E. D. Fehrman.)

Anteckningar efter föreläsningar av C. J. Schlyter (1835, över Upplandslagens konungabalk och Lagstiftningen om edsöret), L. J. Collin (1766) och J. Sönnnerberg (1831). (Köp.)

J. Nelander, Kort inledning till jus naturæ. Avskrift. (Gåva av rådman Sten Svensson, Falkenberg.)

Tidningsurklipp m. m. rörande 1889 och 1906 års rättskrivningsreformer, ävensom rörande givaren personligen. (Gåva av kanslirådet I. A. Lyttkens, Stockholm.)

Årets förvärv ha införts i accessionsjournalen, ordnats och förtecknats.

### Bokbinderiet.

I bibliotekets bokbinderi ha 40 volymer bundits och 996 volymer styvhäftats, 467 tidningar och 560 broschyrer ha häftats med omslag av karduspapper, 584 kapslar av skilda slag ha förfärdigats, 3,108 i bundet skick inkomna böcker ha stämplats, 4,636 tryckta titlar ha klistrats för huvudkatalogerna och 4,678 för svenska accessionsavdelningen, varjämte varjehanda lagningsarbeten å kapslar, band och häften samt tryckningsarbeten av olika slag där utförts.

### Läsesals- och lånexpeditionen.

Läsesalarna och lånexpeditionen hava i regeln varit tillgängliga för allmänheten varje helgfri dag (med undantag av påsk-, pingst-, midsommar-, jul- och nyårsafton samt 3 rengöringsdagar) kl. 9,30 f. m.—3,30 e. m., de förra (utom tretton- och mårtensafton, 1 maj samt, med anledning av studentkarneval, 18 maj) jämväl kl. 5—8 e. m. Av olika anledningar har biblioteket dessutom varit stängt 6 dagar under en del af förmiddagen.

Följande tabell visar bibliotekets användning under årets olika månader.

Månad	Besök			Utlämnade volymer			Hemlån, voll.
	F. m.	E. m.	S:ma	F. m.	E. m.	S:ma	
Januari .....	1,409	605	2,014	4,477	1,088	5,565	1,391
Februari .....	1,537	722	2,259	4,207	1,159	5,366	1,472
Mars .....	1,652	781	2,433	4,296	1,101	5,397	1,348
April .....	1,388	625	2,013	4,012	1,014	5,026	1,121
Maj .....	1,227	508	1,735	4,107	914	5,021	1,502
Juni .....	970	386	1,356	4,433	1,106	5,539	2,258
Juli .....	744	389	1,133	3,528	1,073	4,601	1,248
Augusti .....	931	446	1,377	3,738	1,143	4,881	861
September .....	1,396	626	2,022	4,540	1,370	5,910	1,409
Oktober .....	1,678	730	2,408	5,926	1,651	7,577	1,357
November .....	1,585	647	2,232	5,580	1,717	7,297	1,301
December .....	1,243	573	1,816	4,406	1,271	5,677	1,340
Summa	15,760	7,038	22,798	53,250	14,607	67,857	16,608
Motsv. siffror för 1919	15,756	7,243	22,999	59,437	15,282	74,719	26,197

I ovanstående siffror ha, i olikhet med föregående praxis, icke medräknats universitetsinstitutionernas och Svenska akade-



miens ordboksredaktions förnyade lån, vilka utgjorde resp. 6,419 och 574 volymer. Vid en jämförelse med föregående års siffror böra därför slutsiffrorna för utlämnade volymer och hemlån ökas med dessa belopp, d. v. s. till resp. 74,850 och 23,601. Minskning i hemlånen antal föreligger i alla fall. Den torde delvis bero på den tilltagande tendensen att förlägga utarbetandet av avhandlingar till biblioteket i stället för till den privata bostaden, en tendens som gjort att icke blott forskarrummets arbetsplatser, utan även en stor del av läsesalens arbetsbord varit upptagna av stadigvarande kunder, så att blott ett fåtal platser stått till buds för mera sporadiska besökandes disposition.

Utanför de officiella öppningstiderna har biblioteket mottagit besök bl. a. av Södra kretsen av Svenska boktryckareföreningen. Vid detta besök förevisades samlingarna av några av bibliotekets tjänstemän, och ett föredrag: »Några bidrag till Skånes äldre boktryckerihistoria», hölls av förstebibliotekarien Möller.

Universitetsbibliotekets låneförbindelser med andra bibliotek och institutioner inom och utom Sverige utvisas av nedanstående tabell:

	Antal band	
	Utlånade till	Inlånade från
Kungliga biblioteket .....	115	290
Vetenskapsakademiens bibliotek .....	12	66
Karolinska institutets bibliotek .....	7	28
Svenska akademiens Nobelbibliotek .....	15	77
Riksdagsbiblioteket .....	24	13
Riksarkivet .....	2	22
Andra institutioner i Stockholm .....	14	120
Uppsala universitetsbibliotek .....	170	248
Göteborgs stadsbibliotek .....	277	60
Andra stadsbibliotek .....	55	5
Stifts-, läroverks- och seminariebibliotek .....	550	3
Andra institutioner i landsorten .....	35	28
Privata arkiv och bibliotek .....		4
Det kongelige Bibliotek, Köpenhamn .....	23	35
Universitetsbiblioteket, d:o .....		2
Statens Museum for Kunst, d:o .....		1
Veterinær- og Landbohøjskolens Bibliotek, d:o ...		1
Preussische Staatsbibliothek, Berlin .....		1
Universitätsbibliothek, Göttingen .....		2
Staatsarchiv, Münster .....		1
Summa	1,299	1,007
Motsv. siffror 1919	1,349	1,221

En nedgång i rörelsen kan alltså även här konstateras, dock mindre i fråga om utlåningen än inlåningen. Utlåningen till läroverksbiblioteken har minskats med 100 band, medan i övrigt utlåningen till främmande bibliotek ökats med 50 band i förhållande till 1919. Vår lånebalans i förhållande till Kungl. biblioteket i Stockholm, universitetsbiblioteket i Uppsala och Det kongelige Bibliotek i Köpenhamn har avsevärt »förbättrats», under det att någon »försämring» inträtt i förhållandet till Göteborgs stadsbibliotek. Av de utlånade banden voro 1,243 tryckta skrifter (1919: 1,327) och 56 handskrifter (1919: 22), av de inlånade 868 tryckta skrifter (1919: 956) och 139 handskrifter (1919: 265). Bland läroverksbiblioteken har samskolans i Motala även i år varit den största låntagaren (med 111 band). Därefter följa biblioteken i Växjö (med 47 band), Jönköping (med 42 band) och Kristianstad (med 41 band).

### Givare.

Gåvor hava ingått från följande givare.

#### A. *Myndigheter, institutioner, sällskap, firmor och tidskriftsredaktioner.*

##### 1. Svenska.

K. Civil-, Ecklesiastik-, Jordbruks-, Social- och Utrikesdepartementen.

K. Domän-, Fångvårds-, Generalpost-, Järnvägs-, Kontroll-, Lantmäteri-, Lots-, Medicinal-, Pensions-, Social-, Telegraf-, Vattenfalls-, samt Väg- och vattenbyggnadsstyrelserna, K. Skolöverstyrelsen, Styrelsen för postsparbanken.

Försäkringsinspektionen, Kommerskollegium, Mynt- och justeringsverket, Riksförsäkringsanstalten, Statens meteorologisk-hydrografiska anstalt, Statistiska centralbyrån, Justitieombudsmannen. Militieombudsmannen, Riksbanken, Riksgäldskontoret.

Kungl. biblioteket, Karolinska institutets bibliotek, Riksdagsbiblioteket, Svenska akademiens Nobelbibliotek, Nordiska museet.

Centralanstalten för försöksväsendet på jordbruksområdet, K. Direktionen över allmänna barnhuset, Arsenikkommittéen, Folkhushållnings- och Industrikommissionerna.



Föreningen Belgiska hästen, Försäkringsföreningen, Svenska arbetsgivareföreningens statistiska byrå, Svenska boktryckareföreningen, Svenska sällskapet för antropologi och geografi, Sveriges allmänna exportförening, Teknologernas handelsförening.

Redaktionerna av Credo, Hygienisk tidskrift, Internationell politik, Svensk juristtidning och Svensk tandläkaretidskrift.

P. A. Norstedt & Söners bokförlag, Svensk läraretidnings förlag, Svenska idoförlaget, Teosofiska centralbyrån.

Lantbruks- och mejeriinstitutet vid Alnarp.

Stadsbiblioteket och Skandinaviska kreditaktiebolaget, Göteborg.

Stiftsbiblioteket och Östergötlands läns hushållningssällskap, Linköping.

Astronomiska observatoriet, Geologisk-mineralogiska institutionen, Humanistiska vetenskapssamfundet, Vetenskapssocieteten, Redaktionerna av Namn och bygd, Tidskrift för konstvetenskap och Statsvetenskaplig tidskrift, C. W. Lindströms bokhandel, Gleerupska universitetsbokhandeln, Lund.

Skånes handels-, industri- och sjöfartskammare, Malmö Museum, Baltiska utställningens förvaltningsutskott, Biblioteks- och föreläsningssällskapet, Malmö.

Västerbottens läns hushållningssällskap, Umeå.

Universitetsbiblioteket, Uppsala.

Högre allmänna läroverket, Ystad.

Länslasarettet, Ängelholm.

## 2. Utländska.

Internationella kommissionen för Slesvig.

Departementet for sociale saker, Finans- og tolldepartementet, Universitetsbiblioteket, Det norske arbeiderpartis forlag, Kristiania; Trondhjems fiskeriselskap.

Frederiksborg Amts historiske Samfund; Den danske biologiske Station, Det danske meteorologiske Institut, Kommissionen for Havundersøgelser, Stednavneudvalget, Det k. danske Landhusholdningsselskab, Det k. danske Videnskabernes Selskab, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Selskabet for social Forsken af Krigens Følger, Staden Københavns statistiske Kontor, Havnedirektionen, Grossererersocietetet, Redaktionens av The Scandinavian Insurance-Magazine, Köpenhamn.



Landsbókasafn, Reykjavík.

Finlands beskickning, Stockholm; Socialstyrelsen i Finland, Statsrådets publikationsbyrå, Universitetsbiblioteket, Finska läkarsällskapet, Nyfilologiska föreningen, Helsingfors; Svenska lyceum, Viborg.

Redaktionen av Kustbon, Reval.

Universitetet, Vilna; Polska legationen, Ukrainska informationsbyrån, Stockholm.

Hochschule für Welthandel, Pharmazeutisches Institut der Universität, Berlin; Deutsche Verlagsgesellschaft, Charlottenburg; Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf; Stadtbibliothek, Hamburg; Deutsche Bücherei des Börsenvereins der deutschen Buchhändler, Leipzig; Optische Werke Nitsche & Günther, Rathenow; Universitetet, Rostock.

L'office de statistique d'état, Deutsche Universität, Redaktion av Gazette de Prague, Prag.

Die wissenschaftlichen Kreise Wiens, Bureau für internationale Hilfe und Verständigung, Wien.

The League of Red Cross Societies, Redaktionen av International Journal of Public Health, Genève; Die Friedenswarte, Zürich.

Société mathématique, Amsterdam; Institut international de statistique, Haag; Redaktionen av Museum, Leiden.

Belgiska legationen, Stockholm; Bibliothèque royale de Belgique, Institut Solvay, Union des associations internationales, Bruxelles.

Franska legationen, Stockholm; Ministère des affaires étrangères, Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, Bibliothèque de l'université, École libre des sciences politiques, Académie des sciences, Société de l'histoire de France, Société d'histoire diplomatique, Redaktionerna av La paix par le droit, Le bouquiste, Le monde libre, Revue d'histoire et de littérature religieuse, Librairie Gauthier-Villars, Librairie H. Champion, Paris; Institut d'enseignement commercial supérieur, Strasbourg.

Institut océanographique, Monaco.

Redaktionen av The Herald of the Star, firman J. M. Dent & Sons, London.

Kyrko- och undervisningsministeriet, Athen.

Bureau d'information arménien, Paris.



American Neurological Association, American Philological Association, Institut américain de droit international; Deutsche Sprachgruppe der Socialist Party of U. S., Chicago; Svenska litterära sällskapet De nio, Upsala college, Kenilworth; Yale University Library, Peabody Museum, New Haven; American Association for International Conciliation, American-Scandinavian Foundation, Jewish Theological Seminary, Rockefeller Foundation samt Redaktionerna av Journal of philosophy, Inter-America, The Evening Post, New York; Maine Agricultural Experiment Station, Orono; Theosophical Publishing Co., Point Loma; Princeton University; Susquehanna University, Selingsgrove; Department of Agriculture, Department of Commerce, Library of Congress, Carnegie Endowment for International Peace, National Research Council of the National Academy of Sciences, Washington.

Departemento nacional de higiene, Buenos Aires; Dirección general de estadística de Uruguay, Montevideo.

Academia nacional de artes y letras, Habana; Universidad nacional, Mexico.

Bureau of Agriculture, Manila.

## B. *Enskilda personer.*

### 1. Svenska.

Fabrikör A. Sahlén, Eslöv.

Rådman S. Svenson, Falkenberg.

Andrebibliotekarie S. Grén Broberg och kammarsskrivare E. Långström, Göteborg.

Överstelöjtnant A. Holmgren, Jönköping.

E. o. amanuens I. Zetterberg, andrebibliotekarie R. Almqvist, biblioteksamanuenserna B. A. Mattisson och N. W. Norlind, bokhandlare H. Grönkvist, docenterna Hilma Borelius, E. Eidem, C. E. D. Fehrman, J. Frödin och A. Norlind, fröken Disa Törnquist, förstebibliotekarierna G. Carlquist, A. Malm, B. Möller och J. P. Sjöbeck, f. d. lektor J. Rönström, professorerna C. G. Björling, C. M. Fürst, A. Kock, H. Larsson, S. Murbeck, O. Nordstedt, N. E. Nörlund, K. Petré, E. Wrangel och F. Wulff, professor-skan Paulina Odenius samt överbibliotekarierna E. Ljunggren och C. af Petersens, Lund.

Redaktör William Andersson, stadsarkivarie A. U. Isberg och skriftställare E. Reuterdahl, Malmö.

Borgmästarinnan Anna Flensburg, Ronneby.

Skeppsmäklare J. Borin, kanslirådet G. Carlson, bibliotekarie G. Eneström, professor S. E. Henschen, professorskan Anna Hierta-Retzius, överstelöjtnant E. G. Kinell, kanslirådet I. A. Lyttkens, professor M. Nyrén, regementsveterinär G. Regnér, t. f. ministerresident A. E. Rodhe, fil. dr. A. Vannérus och författaren dr. A. Österling, Stockholm.

Redaktör O. Norén och förstebibliotekarie O. Walde, Uppsala. Fil. kand. F. Hård af Segerstad, Värnamo.

Professor A. R. Cederberg, Dorpat; författarinnan fru Mathilda Malling, Köpenhamn.

## 2. Utländska.

Direktör O. Bronn, Kristiania; sanitetsmajor H. Bryn och ingenjör L. Schmidtnielsen, Trondhjem.

Dr. phil. V. Bröndal, Charlottenlund; ingenjör A. Clément, professor F. Dahl, professorskan Maria Dahl, direktör H. Heilbuth, professor A. Larsen, överbibliotekarie S. Larsen, bokhandlare H. Lynge, fröken B. Madvig och cand. pharm. H. A. Schlesch, Köpenhamn.

Rektor M. Brenner, jur. dr. A. Hernberg och med. dr. T. Jokinen, Helsingfors; professor A. W. Gadolin, Åbo.

Biblioteksdirektor G. Binz, Mainz; herr O. Briegleb, Meiningen; professor A. Deissmann, Berlin; fabrikant E. Merck, Darmstadt; professor Alfred Möller, Eberswalde; biblioteksdirektor W. Rauschenberger, Frankfurt a. M.; dr. O. Schütt, Kiel; friherre F. Stormer von Reichenbach, Grünsberg; professor E. T. Walter och dr. phil. C. E. Gleye, Lund.

Professor R. F. Kaindl, Graz; herr K. F. Wolff, Bozen.

Professor J. Jeanjaquet, Neuchâtel; professor R. Brandstetter, Luzern.

Dr. F. van Eeden, Bussum; herr K. J. van der Leeuw, Rotterdam; Rechtsanwalt A. M. M. Montijn, Haag.

Minister L. Delavaud, Stockholm; dr. A. Guébhard, St Vallier de Thiey; M. P. Lethielleux, Paris; dr. A. Vilar, Alais.

F. d. professor W. M. Coleman, Cambridge; med. dr. D. R. Paterson, Cardiff.



Th. W. Balch, L. L. D., Philadelphia; ingenjör H. E. Barnitz och W. Danmar, Esq., New York; Mrs C. A. Coolidge, Boston; dr. W. H. Dall, Washington; Rev. J. E. Klingberg, New-Britain, Conn.; auditör J. de Lagerberg, Shoreham; P. G. Lewis, Esq., Milwaukee; Patent Attorney C. L. Redfield, Chicago; litteratör E. Skarstedt, Friday Harbour; dr. S. Solis-Cohen, Philadelphia.

Professor R. Lehmann-Nitsche, La Plata; herr A. F. Ponte, Caracas, Venezuela.

Överste Yu Lan-Tien, Peking.

*Evald Ljunggren.*

#### 4. Botaniska institutionen.

##### A. Avdelningen för systematisk botanik.

*Trädgården med växthusen.* Genom byte och gåvor har levande växtmaterial emottagits från Göteborgs botaniska trädgård och Botanischer Garten i Dresden samt från professor I. Broman, konsulent O. A. Ewerlöf (talrika Cactus-växter och frösorter), handelsträdgårdsmästare J. O. Lindquist (talrika frilandsväxter jämte 500 smärre tomkrukor), kamrer Prawitz och åtskilliga andra privatpersoner.

Botaniska  
institutionen.

Från trädgården hava samlingar av levande växter överlämnats till Småskolläraryrkesseminariet i Lund, Malmö museum, Högre allmänna läroverket i Ystad, Göteborgs botaniska trädgård, Botanisk Have i Köpenhamn, Botanischer Garten d. Univ. Wien samt till ett flertal enskilda personer.

För det internationella fröbytet har som vanligt en katalog över frön av inhemska växter utgivits och utdelats till andra botaniska trädgårdar. Till 55 rekvisiter har därefter 928 fröportioner blivit sända. I utbyte hava frön erhållits från ett 40-tal botaniska trädgårdar.

*Herbarierna.* Konservatorn har vid Lunds botaniska förnings växtbyte uttagit växter, som ansetts behöfliga för museets samlingar; har genomgått Es. Holmgrens herbarium för uttagning till samlingarna; har till montering upplagt ovannämnda uttag liksom ock övriga under året genom köp eller gåvor nytillkomna

fanerogamer; har etiketterat, delvis ommonterat samt inrangerat Hartwegs gamla samlingar från Columbia, Guatemala etc.; har skött inrangeringen i Herb. generale.

Amanuensen har katalogiserat en del skandinaviska fanerogamer; har skött inrangeringen i skandinaviska herbariet; har genomgått ommonterade samlingar av extraskandinaviska Scrophulariaceer och Umbellater för uttagning till herbariet; har, med biträde av e. o. aman. Walldén, ordnat extraskandinaviska samlingar för inrangering.

E. o. amanuens Gustafsson har katalogiserat skandinaviska samlingar. — E. o. aman. Sjöstedt har inrangerat div. kryptogamer samt biträtt vid herbariernas allmänna skötsel. — E. o. aman. Walldén har katalogiserat och inrangerat växter i skandinaviska extraserien.

Museets material av släktena Rosa och Centaurea har med hänsyn till bestämningarna reviderats av rektor S. Almquist resp. professor A. Hayek i Wien.

Genom köp har förvärvats: Malme, Lichenes suec. exs. fasc. 33; Petrák, Mycotheca carpatica fasc. 1—6; 325 ex. fanerogamer från Sachsen; 150 ex. svampar från Tschekoslovakien; 254 ex. fanerogamer från Nord-Afrika; 781 ex. d:o från södra och mell. Afrika; 453 ex. d:o från Kalifornien, Mexico etc.; 174 ex. d:o från Sydamerika.

Genom byte har erhållits: från Botaniska museet i Uppsala div. svenska Salices samt Warnstorff's Torfmoose, Cent. I—IV.

Gåvor: av amanuens Viking Holmgren, Lund: adjunkten Es. Holmgrens herbarium (fanerogamer från Skandinavien och ett mindre antal från mell. Europa); af Lunds botaniska förening: växter ur dess växtbyte till ett värde av 315 kronor. För övrigt hava gåvor influtit från: aman. Erik Almqvist, Stockholm; herr Carl Blom, Lund; kommendörkapten Bj. Holmgren, Karlskrona; komminister S. O. Medelius, Olofsström; lektor Hj. Möller, Stockholm; grosshandl. Ernst Nordström, Stockholm; docent C. W. v. Sydow, Lund; apotekare A. S. Trolander, Växiö.

*Morfologisk-biologiska museet.* Under det gångna läsåret hava samlingarna tillväxt huvudsakligen genom av föreståndaren spritlagda föremål ifrån trädgården och växthusen.

*Sv. Murbeck.*



### B. Avdelningen för fysiologisk botanik.

I den växtanatomen kursen hava deltagit 6 studerande, i den fysiologiska 5. I en övningskurs i mikroteknik deltog 2. Undervisningen har fortgått enligt sedan gammalt gällande undervisningsplan.

Under höstterminen var doc. H. Lundegårdh t. f. föreståndare, vid vårterminens början övertogs föreståndarskapet av undertecknad. Som assistent tjänstgjorde under h. t. doc. E. Naumann, under v. t. doc. H. Lundegårdh. Fil. mag. V. Holmgren har under hela läsåret varit amanuens.

Vetenskapliga undersökningar hava utförts av institutionens lärare och tjänstemän. Fil. lic. M. G. Stålfelt, Stockholm, har under en kortare tid vistats vid institutionen i och för vetenskapligt arbete.

Institutionens materiel har utökats huvudsakligen med en del utensilier för mikrotekniska arbeten. Som arbetsrum åt doc. E. Naumann har en dublett inretts. Den i ett av denna dubletts rum anordnade verkstaden har överflyttats till källaren.

För institutionens räkning har inköpts följande böcker:

Encyklopädie der mikroskopischen Technik. Berlin und Wien 1910.

Tieben, H., Einführung in die botanische Mikrotechnik.

*Harald Kylin.*

### C. Biblioteket.

Fortsättningar hava erhållits å: Notulæ systematicæ par H. Lecomte; Bulletin of Miscellan. Information of the Botanic Gardens of Kew; Reports and Records of the Botan. Survey of India; Annual Report of the U. S. National Herbarium; Mitteil. aus dem Botan. Museum d. Univ. Zürich; Flora of the Presidency of Madras; Laboratorium voor Plantenphysiologie i Wageningen; Bull. Jard. bot. de l'Etat i Brüssel; Internat. Catalogue of scientific literature, Botany; Sveriges Utsädesförenings Tidskrift; Meddel. från botan. avd. av Centralanstalten f. försöksväs. på jordbruksområdet; Meddel. o. Flygblad från Statens Skogsförsöksanstalt.

Lunds botaniska förening, som beslutat icke längre hålla eget bibliotek, har tillåtit institutionsbiblioteket uttaga alla arbeten,

som förut ej funnos därstädes; dessa ha belöpt sig till 50 band och 144 häften.

Av de böcker, som vetenskapliga kretsar i Wien skänkt till universitetet i Lund, har institutionen erhållit 89 separat ur Vetenskapsakademiens i Wien skrifter.

För övrigt hava gåvor erhållits från d:r E. Asplund, Uppsala; L. H. Bailey, Ithaca, N. Y.; d:r I. Bernatsky, Budapest; lektor G. Böös, Göteborg; Harvard University Cryptogamic Laboratory; konservator O. R. Holmberg (47 n:r); Lantbruks- och Mejeri-institutet å Alnarp; d:r K. Linkola, Helsingfors; Office national des Universités & Ecoles françaises, Paris; d:r H. Pfeiffer, Bremen; d:r O. Tamm, Stockholm samt undertecknad. Bibliotekarien har skänkt Acta forestalia fennica 1—12, Skogsvårdsföreningens Tidskrift, University of California Publications in Botany, Verhandl. d. Zool.-Bot. Gesellschaft in Wien Bd. 34—70 samt fortsättningar å 26 av bibliotekarien förut skänkta tidskriftsserier.

Genom köp har förvärvats: H. de Vries' Opera e periodicis collecta, Bd. 3 & 4.

Av bibliotekets dupletter hava 88 n:r olivit sända till L. H. Bailey i Ithaca, Bot. museet i Zürich, d:r I. Bernatsky i Budapest, Botan. Garten i Bern och d:r H. Pfeiffer i Bremen.

Antalet under läsåret utlånta arbeten har uppgått till 473, oberäknat sådana som för dagen uttagits till begagnande å museet.

*Sv. Murbeck.*

## 5. Farmakologiska institutionen.

Farmakologiska  
institutionen.

Undervisningen: I kursen i farmakologi och receptskrivning för medicine kandidatexamen deltog höstterminen 1920 22 samt vårterminen 1921 19 studerande.

Samlingen: Under vårterminen 1921 anskaffades ett större antal sedan länge högst behövliga kemiska preparater, som under krigsåren och i första åren därefter ej kunde erhållas.

*E. Overton.*



## 6. Fysiologiska institutionen.

I kursen fysiologi för medicine kandidatexamen deltog höstterminen 1920 20 laboranter samt vårterminen 1921 10 laboranter (av vilka dock en avbröt före kursens slut).

Fysiologiska  
institutionen.

Den sedvanliga kursen i fysiologiska förkunskaper till psykologien för filosofie studerande gavs höstterminen 1920 av docenten Aron Westerlund och räknade ett 20-tal deltagare.

Å Institutionen har, fränsett institutionspersonalen, även docenten Aron Westerlund haft arbetsplats, varjämte docenten Sven Ingvar där arbetat ett par månader.

*Torsten Thunberg.*

## 7. Fysiska institutionen.

Antalet deltagare i laborationsövningarna för fil. kand. l. ämbetsexamen var höstt. 8, vårt. 15 under det antalet sysselsatta med självständiga experimentalarbeten förutom institutionstjänstemännen utgjorde höstt. 5 och vårt. 7.

Fysiska  
institutionen.

De vetenskapliga arbetena ha liksom föregående terminer omfattat undersökningar över röntgenspektra och därmed sammanhängande frågor över röntgenstrålarnas fysik. Förutom å annat ställe upptagna publikationer hava följande skrifter med redogörelse för dessa arbeten utgivits under året:

*Elis Hjalmar*: Präzisionsbestimmungen in der K-Reihe der Röntgenspektren. Elemente Cu bis Na. Zs. f. Phys. 1920.

*Nils Stensson*: Über die Dubletten der K-Reihe der Röntgenspektren. Zs. f. Phys. 1920.

*Elis Hjalmar*: Präzisionsmessungen in der L-Reihe der Röntgenspektren. Elemente Wolfram bis Kupfer. Zs. f. Phys. 1920.

*J. Bergengren*: Über die Röntgenabsorption des Phosphors. Zs. f. Phys. 1920.

*Dirk Coster*: Präzisionsmessungen in der L-Serie der schwereren Elemente. Zs. f. Phys. 1921.

*Elis Hjalmar*: Precision-measurements in the  $x$ -ray Spectra Part IV. Phil. Mag. 1921.

*Dirk Coster*: Über das Kombinationsprincip in den Röntgen-serien. Zs. f. Phys. 1921.

*J. Bergengren*: Sur les spectres d'Absorption du Phosphor pour les Rayons X. C. R. 1920.

*Dirk Coster*: Le principe de combinaison et la loi de Stokes dans les séries des rayons X. C. R. 1921.

*Axel E. Lindh*: Sur les spectres d'absorption du chlore pour les rayons X. C. R. 1921.

Ävenledes hava de förut omnämnda undersökningarna över bandspektra fortsatts. En sammanfattande framställning av vissa av dessa resultat har publicerats i nedannämnda arbete av E. Hulthén, varjämte en annan redogörelse av samma förf. föreligger i manuskript avsett för publikation i Phys. Rev. och C. R.

*E. Hulthén*: Om bandspektra. Sv. Fysikersamfundets Årsberättelse 1921.

Docenten *G. Borelius* har tillsammans med mag. *F. Gunnerson* utfört mätningar av Thomsons effekten vid låga temperaturer.

*Manne Siegbahn*.

## 8. Geologisk-mineralogiska institutionen.

Geologisk-  
mineralogiska  
institutionen.

Icke heller under det nu förlidna läsåret ha de länge närda förhoppningarna om nybygge med rikare och bättre utrymme för den nu så trångbodda institutionen kommit avsevärt närmare ett förverkligande. Frågan om en för Geologisk-Mineralogiska och Geografiska Institutionerna gemensam nybyggnad blev icke förelagd 1921 års riksdag, men man måste hoppas, att densamma, vilken nu framföres som petitum till 1922 års riksdag, måtte ha framgång och lycka.

Med avseende på institutionens utrymmen har icke under läsårets gång någon förändring företagits.

Den förbättring, som redan under förra läsåret kunde iakttagas med avseende på publikationsbytet med utlandet, har även under detta läsår fortgått, och till och med ha några nya bytesförbindelser blifvit inledda. Förutom från lärda samfund och från institutioner ha från följande privatpersoner mottagits gåvor



av böcker: d:r L. Bondy (Wien), stud. N. Erlandsson (Lund), d:r E. Haarmann (Berlin), docent A. Hadding (Lund), Studienrat d:r K. Hücke (Templin, Uckermark), fil. lic. H. Olivecrona (Aas, Norge), geolog J. Samsonowicz (Warschau), lektor U. Sundelin (Falun), docent G. Troedsson (Lund), överdirektör A. Wallén (Stockholm) samt institutionsföreståndaren.

Genom inköp har institutionens bibliotek också detta år fått betydande tillökningar. Förutom den så att säga normala tillväxten har det fått ett värdefullt tillskott därigenom att institutionen ur framlidne professor S. L. Törnquists boksamling fick tillfälle att välja ut vad som kunde vara av betydelse för den samma. Härigenom fick institutionens bibliotek en stor tillökning i sin avdelning av separataavtryck och särskilda arbeten, i all synnerhet av utländska arbeten, behandlande de kambro-siluriska bildningarne och deras fauna, så mycket mera värdefull, som dessa verk ur professor Törnquists bibliotek komma att bli ett gott stöd vid framtida arbeten med professor Törnquists rika samlingar av fossil, vilka redan tidigare genom köp övergått i institutionens ägo. För detta inköp och för ordnandet av denna stora accession erhöles av reservfonden ett anslag på 700 Kronor, medan omkostnaderna i övrigt bestredos genom enskild persons frikostighet.

Institutionens samlingar ha under årets lopp ökats såväl genom gåvor som genom köp. Vid de geologiska exkursionerna har också värdefullt material blivit insamlat.

Bland gåvorna märkas från Mineralogisk Museum i Köpenhamn en sändning för vidare preparering av den paleoöäna mörkel, som blottats vid grävningarne i Köpenhamns frihamn, från Geol.-Paläontol. Institut i München (genom prof. Fr. Broili) och från Naturhist. Staatsmuseum i Wien (genom prof. Fr. X. Schaffer) prover av tertiära bergarter, huvudsakligen Lithothamniumkalk, från olika fyndorter, samt från assistent, stud. polyt. A. Rosenkrantz en samling fossil och bergarter från Craniakalken i Köpenhamns sydhamn. Dessutom ha mindre gåvor mottagits från: d:r Joh. Bring (Simrishamn), amanuens O. Isberg, docent Hadding, friherre, fil. d:r Cl. Kurck, ingenjör St. Bager-Sjögren (Åkarp), lektor U. Sundelin, docent G. Troedsson, stud. L. Ryberg, G. Stålberg, N. Stålberg och Th. Widhe samt institutionsföreståndaren.



Genom köp ha förvärvats från d:r L. Bondy i Wien mineraler och meteoriter, från d:r A. Schrammen i Hildesheim spon-  
gier, till en stor del utpreparerade genom behandling med syra,  
från Nordtysklands krita och jura, samt från cand. phil. E. Rauscher  
en samling bergarter från Lappland, särskilt från Torneträsk-  
området.

Genom byte har institutionen mot ett äldre stycke växtfossil  
från Hörssandstenen av Riksmusei fytopaläontologiska avdelning  
erhållit en mindre samling växtfossil av stor betydelse för under-  
visningen.

Från institutionens samlingar har material för jämförelse  
varit utlånat till statsgeologen d:r P. A. Geijer (Stockholm) och  
till d:r phil. K. Brünnich Nielsen (Köpenhamn).

Ett av vår institutions värdefullaste fossil, en gavialskalle  
med underkäk från kritkalken vid Limhamn samt ett fragment  
av en annan gavialskalle ha under läsåret blivit underkastade  
ett genomgående preparationsarbete vid den paläontologiska av-  
delningen av det Senckenbergiska Muséet i Frankfurt a/M av  
preparator Chr. Strunz, och numera äro dessa fossil praktstycken  
i våra samlingar.

Av undervisningssamlingar har under året upplagts dels en  
studiesamling från Skånes sedimentära bildningar, som sedermera  
kommer att utvidgas till en studiesamling för Sverige, dels en  
petrografisk bestämningssamling.

Under läsåret har docent G. T. Troedsson avträtt från sin  
amanuensbefattning, och i hans ställe utnämnts fil. mag. Sven  
Holgersson Bl., vilken redan i november utnämndes till e. o.  
amanuens.

De arbeten av docenterna Hadding och Troedsson, vilka här  
nedan angivas i förteckningen, torde böra betraktas som institu-  
tionsarbete; av dem har ett utkommit som Meddelande från Lunds  
Geologiska Fältklubb och ett som Meddelande från Lunds Geo-  
logisk-Mineralogiska Institution.

Lund den 13 maj 1921.

*Karl A. Grönwall.*



## 9. **Gymnastik-institutionen.**

Övningar i gymnastik och fäktning ha under läsåret bedrivits 11 timmar i veckan. Två av dessa timmar ha använts till fäktning. Antalet deltagare i övningarna har under höstterminen varit i gymnastik 98 och i fäktning 9 samt under vårterminen respektive 81 och 4.

Gymnastik-  
institutionen

Såväl i distriktsmästerskapstävlingarna i gymnastik som i kombinerad tävlan gymnastik-idrott ha studenterna under vårterminen med goda resultat deltagit.

De uppnådda resultaten samt det för varje år ökade antalet aktiva gymnaster visar på ett alltfjämt ökat intresse för kroppsövningar.

*Einar Oterdahl.*

## 10. **Historiska museet.**

Museets samlingar hava under det gångna läsåret högst väsentligt ökats, främst genom inköp av den, föremål från skilda tider omfattande, synnerligen värdefulla Westerströmska samlingen — varom mera här nedan — vilken kunnat inköpas endast tack vare universitetsmyndigheternas särskilda tillmötesgående medelst anslag ur reservfonden. För övrigt ha samlingarna på vanligt sätt ökats dels genom gåvor och inköp och dels genom fynd från årets arkeologiska undersökningar.

Historiska  
museet.

Bland gåvorna märkas: Ett antal benpjeser från stenåldern föreställande genomborrade djurtänder, skänkta av polismästaren Y. Schaar i Malmö. Dessa tillhöra ett gammalt fynd, vars huvudpart överlämnats till museet av kr. Schaars farfar, prosten S. i Fjelling. En del liknande pjeser från samma fynd hava ävenledes under året införlivats med samlingarna genom inköp på auktionen efter professor Sven Nilssons dotter, fröken Ida Nilsson. Bland övriga gåvor må nämnas: av amanuensen Ossian Lindskoug, en dolk av flinta, funnen i Borgeby, Torna hd; av lantbrukaren Hans Andersson i Klörup, yxa och dolk av flinta, funna i Klörup, Skytts hd; av e. o. hofrättsnotarien R. Hommerberg i Malmö, en döstidsyxa från Ö. Tomarp; av disponenten A. Fischer i Lomma, en särdeles vacker båtformig yxa, funnen i Höjeå vid Lomma; av kyrkoherden Olof Olsson i Torhamn, som vid upprepade till-



fällen visat stort intresse för museet och dess samlingar, en mindre samling boplatskeramik från Pysslingebacken i Blekinge; av patron August Nilsson å Ängdalagården, Ingelstads hd, en å gården påträffad hålcelt av järn; av doktor Folke Hansen, Lund, en spelbricka av ben från Lund och av v. häradshövding H. Gillberg, Lund, en skafthålsyxa av sten, ett lerkärl funnet i Tossjö kyrkogård samt några smärre fynd från tidigare grävningar vid Lunds domkyrka. Slutligen måste med tacksamhet nämnas, att Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund skänkt 500 kr. till fullföljandet av påbörjade utgrävningar vid Abbekås, Vemmenhögs hd.

Större delen av de inköpta föremålen härröra som vanligt från stenåldern. Bland mera anmärkningsvärda fynd kunna nämnas: en hjorthornstagg med hål i tjockändan, vilken påträffats jämte en huvudskalle i Steglarps mosse, Vemmenhögs hd, två båtformiga miniatyryxor, den ena från Bökeberg, Oxie hd och den andra från Torhamn i Blekinge, samt en flintyxa med naturligt skafthål, även den från Torhamn i Blekinge. Bland bronsåldersföremål äro särskilt att anteckna: en hålcelt från Fru Alstad, Skytts' hd, ett svärd från Håslöf, samma hd, samt en vacker armring från Hököpinge, Oxie hd. Ett bland de märkligare fynd, som under året tillförts museet, är en liten bronsstatyett från järnålderns början, sannolikt en bild av fruktbarhetsgudinnan, vilken inköpts i V. Karleby, Harjagers hd. Vidare har inköpts ett arabiskt silvermynt, påträffat vid Dybecksån, Vemmenhögs hd. Bland museets förvärf från medeltiden märkes särskilt en synnerligen sällsynt pjes, ett aqvamanile av brons i form av ett lejon. Aqvamanilet, som fordom tillhört en skånsk kyrka, måste betraktas som en stor dyrbarhet.

Under läsåret hava följande fältundersökningar företagits:

- 1) Utgrävning av två enmansgravar från stenåldern i S. Virestad, Skytts hd, 2) två liknande gravar i Kvarnby, Oxie hd, 3) en i Hvitaby, Albo hd, och 4) fem på gränsen mellan Bodarps och Hammarlöfs socknar. 5) Undersökning av en stenåldersboplats i Vallkärra, Torna hd, 6) av ett 30-tal bronsåldersgravar vid Svarte, Herrestads hd, 7) av en gravhög vid Abbekås, Vemmenhögs hd, innehållande hållkista och ett tiotal gravar från sten- och bronsåldern, 8) av en bronsåldersgrav vid Kivik, Albo hd, 9) av gravhög och rösen vid Kivik och Hvitaby, Albo hd.



Följande järnåldersgravar hava undersökts: 10) det s. k. Disasting i Balkåkra sn, Herrestads hd, vilket befanns innehålla en grav från yngre järnåldern, 11) fyra vikingatidsgravar vid Kvarnby, Oxie hd, samt 12) en liknande å Ruuthsbo gård, Herrestads hd. Vidare hava undersökts: 13) en skelettgrav utan gravgods å Lindholmens ägor, Svedala sn, och 14) två medeltidsgravar å Assaratorps gård, Hyby sn, varjämte 15) omfattande grävningar på domkyrkans bekostnad företagits kring Lunds domkyrka för kartläggning av kyrkans nedrivna kapell samt utrönande av de förstörda klosterbyggnadernas läge i förhållande till domkyrkan. Fynden från här uppräknade grävningar och undersökningar hava delvis redan införlivats med museets samlingar.

Genom inköp av den förut omnämnda av e. o. hofrättsnotarien Th. Westerström hopbrakta synnerligen betydande arkeologiska samlingen hava museiföremålen ökats med 439 nummer, fördelade på: stenåldern 341, bronsåldern 44, järnåldern 34 och medeltiden 20 föremål. Bland dessa må särskilt framhållas två döstidsyxor av sällsynt längd, resp. 41 och 38,1 cm., den förstnämnda numera den längsta av museets yxor, en serie ståtliga stridsyxor, en klubba av ovanlig typ och ett fragment av ett kragkärl. Vidare märkas en ovanligt vacker kollektion bronsåldersföremål, varibland 6 skaftcelter (två av nordisk typ), 21 hålcelter, 3 spjutspetsar och 6 dolkar samt ett vackert gravfynd från Sliparebacken vid Lund. Av järnåldersföremålen tillhöra ett par den älsta delen av denna epok, sålunda en halsring av s. k. la Tënetyp samt ett par bröstsmucken, vilkas förekomst är ytterst sällsynt och genom vilkas förvärvande museet sålunda gjort en avsevärd vinst; de utgöras av ett runt tutulusformat bröstsmucke och ett dubbelt sådant, av brons, jämte ett spänne som förenat de båda runda bucklorna. Bland ett fåtal utomskånska föremål som katalogförts kan framhållas en brakteat samt ett par djurhuvudformade spännen, bådaddera av gotländskt ursprung. Bland de medeltida föremålen kan nämnas en samling vapen och redskap av järn, vidare en liten s. k. mässingshäst (använd som vikt, antagligen från 1000-talet), funnen i Simrishamn, och en emaljerad Johannesbild, funnen på ön Hven.

Katalogiseringsarbetet har under läsåret fullföljts. Museets föreståndare har under höstterminen föreläst över Gravskicket under stenåldern och dessutom meddelat en kurs i museiteknik,

samt under vårterminen givit en propedeutisk kurs i nordisk och jämförande fornkunskap.

Samlingarna hava varit avgiftsfritt tillgängliga för allmänheten två timmar dagligen utom måndagar. Antalet besökande har uppgått till inemot 4,500 personer.

*Otto Rydbeck.*

---

## 11. Kemiska institutionen.

Kemiska  
institutionen.

Under höstterminen 1920 arbetade 34 studerande på laboratoriet och under vårterminen 1921 30 studerande; dessutom båda terminerna 2 ordinarie och 1 extraordinarie amanuens. Av dessa har 1 arbetat för filosofie doktorsgrad, 6 för fil. lic.-examen och de övriga för fil. kand.- eller ämbetsexamen.

*Erik Ohlsson.*

---

## 12. Kliniska institutionerna.

### A. Kirurgiska kliniken.

Kliniska  
institutionerna.

Antalet medicine kandidater, som deltagit i den grundläggande tjänstgöringen, har varit 51, i s. k. fortsättningstjänstgöring 30. Stadgad assistenttjänstgöring har fullgjorts av 29 kandidater.

Antalet patienter å Kirurgiska kliniken under kalenderåret 1920 var 3,182, å vilka 2,277 operationer utfördes.

Antalet polikliniskt behandlade fall var under samma tid 3,970. På dessa utfördes 1,675 operativa ingrepp.

*Gustaf Pallin.*

### B. Medicinska kliniken.

Antalet medicine kandidater, som deltagit i den grundläggande tjänstgöringen under läsåret, har utgjort 61.

Antalet medicine kandidater, i fortsättningstjänstgöringen under läsåret, har utgjort 18.



Antalet av dem, som deltagit i den föreskrivna assistent-tjänstgöringen, har varit 19.

Antalet patienter, som varit vårdade å kliniken under kalenderåret 1920, har utgjort 1,727.

Antalet patienter, som mottagits å medicinska polikliniken, har för året  $1/6$  20— $1/6$  21 utgjort 4,364.

Till kliniken har under året från privatperson i Tyskland förvärvats en Zuntz respirationsapparat till pris något understigande det före kriget gällande.

Under året har tvenne mikroskop från Nachet anskaffats.

*Karl Petrén.*

#### C. Obstetrisk-gynekologiska kliniken.

Under år 1920 intogos å barnbördsavdelningen 1,282 patienter, och å avdelningen för kvinnosjukdomar 858. Motsvarande siffror för år 1919 voro 1,008 och 941.

För att bereda tillfälle åt flera medicine kandidater att fullgöra sin tjänstgöring vid kliniken har under vårterminen 1921 försök gjorts att mottaga 8 tjänstgörande på en gång i stället för 6. Om man skall kunna fortsätta härmed, beror helt och hållet på patientantalet.

Arbetet och undervisningen å kliniken har för övrigt under året fortgått på vanligt sätt.

*Elis Essen-Möller.*

#### D. Oftalmiatriska kliniken.

Antalet medicine kandidater, som deltagit i undervisningen under läsåret, har varit 47.

Antalet patienter, som varit vårdade å kliniken under 1920, utgjorde 576; på dessa utfördes 449 operationer.

Antalet polikliniskt vårdade patienter under 1919 utgjorde 1,884; på dessa utfördes 214 operationer.

*Gustaf Ahlström.*

#### E. Pediatriska kliniken.

Under år 1920 vårdades 411 patienter å kliniken och behandlades å polikliniken 556 nya fall med 180 återbesök.

Under höstterminen fullgjorde 8 medicine kandidater fullständigt och 1 delvis, under vårterminen 7 fullständigt och 3 delvis den pediatrika tjänstgöringen vid kliniken.

Då med höstterminen 1917 tjänstgöringskurser började givas å kliniken, hade detta möjliggjorts genom anordnandet av en mindre spädbarnsavdelning. Redan då framhölls emellertid uttryckligen denna anordnings rent provisoriska karaktär och nödvändigheten av, att så fort som möjligt en fullt tidsenlig spädbarnsavdelning inreddes genom påbyggnad av sjukhuset. Det har blivit allt mer klart, att detta är en fordran, som snarast möjligast måste förverkligas. Även polikliniklokalerna ha emellertid visat sig för trånga och olämpliga. En ny, tidsenlig poliklinikbyggnad är synnerligen av behovet påkallad. Med nuvarande lokaler är det icke möjligt mottaga ett ökat antal tjänstgörande vid kurserna, vilket dock inom den närmaste framtiden efter allt att döma kommer att visa sig behövt. Vid de senaste kurserna ha flera aspiranter anmält sig än som kunnat antagas.

*Kj. Otto af Klercker.*

#### F. Psykiatriska kliniken.

Under läsåret ha 27 medicine kandidater fullgjort sin psykiatriska tjänstgöring å hospitalet, nämligen 10 under höstterminen och 17 under vårterminen.

En elementär kurs i *allmän psykopatologi* (kostnadsfri), omfattande 8 föreläsningar med demonstrationer, har under vårterminen givits för psykologie studerande. Antalet deltagare däri var 15.

*Teodor Nerander.*

#### G. Kliniken och polikliniken för öron-, näs- och halssjukdomar.

Under läsåret hava 20 medicine kandidater deltagit i undervisningen.

På kliniken hava under år 1920 vårdats 335 patienter, på vilka utförts 370 operationer.

På polikliniken hava under år 1920 mottagits 2,336 nya fall med 2,504 återbesök antecknade; 939 operationer hava utförts.

*F. W. Törne.*



## H. Röntgeninstitutet.

A det vid universitetsklinikerna upprättade Röntgeninstitutet har under kalenderåret 1920 utförts 4,981 röntgenundersökningar, varvid inregistrerats 14,734 röntgenogram och 98 ortodiagram.

Till radiologisk behandling å Röntgeninstitutet och den därmed förenade Radiologiska sjukavdelningen ha mottagits 968 patienter, därav 757 nytilkomna. De övriga ha påbörjat behandlingen under något av de föregående åren och nu fortsatt densamma. Av dessa patienter ha 694 varit vårdade å Radiologiska sjukavdelningen, de övriga polikliniskt.

Röntgenbehandling har givits åt 658 patienter, kombinerad röntgen- och radiumbehandling åt 114, endast radiumbehandling åt 173. De övriga ha erhållit radiologisk behandling, kombinerad med kolsyre- eller kvartsljus-, resp. termopunktionsbehandling.

Under höstterminen 1920 har undertecknad givit en kurs i Röntgendiagnostik, som varade från den 14 okt. till den 16 dec. och bevistades av 6 åhörare.

*Lars Edling.*

## I. Ortopediska kliniken.

Förutom den i likhet med föregående år meddelade undervisningen i extremitetskirurgi samt kirurgiska ben- och ledsjukdomar, vilken undervisning meddelats åt 61 medicine kandidater under 1:sta och 2:dra månaderna av deras s. k. grundläggande kliniska tjänstgöring, har under april månad teoretiska föreläsningar i speciell ortopedi hållits 2 gånger i veckan avsedda för medicine kandidater, vilka fullgöra sin s. k. fortsättnings-tjänstgöring i kirurgi. Dessa föreläsningar hava bevistats av 17 medicine kandidater.

Antalet patienter på ortopediska kliniken under kalenderåret 1920 var 249; på dessa utfördes 182 blodiga och 261 oblodiga operationer.

Antalet polikliniskt vårdade patienter var 789 med 1,407 återbesök. På dessa patienter hade utförts 65 blodiga och 597 oblodiga operationer.

*G. Frising.*

### 13. Konstsamlingarna.

Konst-  
samlingarna.

Av konstnärinnan fröken Alma Ekberg har såsom gåva överlämnats en av henne målad oljetavla, Blomsterstycke, samt av konstnären Arne Lofthus en originallitografi, »Studie». Vidare har inköpts en av Wanda Roose utförd etsplåt med signerat avtryck, »Flickan på mossen». Av fotograf Küller, Malmö, och fil. lic. H. Hedemann-Gade ha överlämnats diverse fotografiplåtar, tagna efter konstverk, som utställts på konstsalongen Artium.

Konstmuseets samlingar av tyska och nederländska kopparstick ha för av universitetet anslagna medel monterats (212 gravyrer å 156 blad), vartill anskaffats 10 st. förvaringskartonger. Detta arbete har utförts av docenten H. Kjellin och e. o. amanuensen U. Otterstedt.

Genom särskilt anslagna medel har dessutom anskaffats diverse material, belysande träsnitts- och trästickskonstens teknik; varjämte Skånska Litografiska A.-B., Malmö, som gåva överlämnat en del litografisk materiel, såsom glatt och kornad sten, sten med kritteckning av Hj. Asp, övertryckspapper m. m.

Studiematerialet har ökats med flera planschverk samt med 225 fotografier av övervägande italienskt måleri jämte ett 40-tal fotografier av tavlor av utl. mästare i Nationalmuseum i Stockholm.

Vidare ha inköpts (för medel ur Gunnar Swenssons till Humanistiska Vetenskapssamfundet skänkta fond) fyra st. av konstnären Louis Nilsson utförda akvarellkopior efter en fresk i Vettiernas hus i Pompeji, mosaiker i San Giovanni in Fonte i Ravenna samt Rafaels takdekoration i Stansa d'Eliodoro i Rom.

För särskilt av universitetet beviljade medel har fortsatts uppläggningsen av en standardserie avbildningar av svensk konst från äldsta till senare tider. Till denna ha planscher anskaffats ur ett flertal av de av Kungl. Vitterhets-, Historie- och Antikvitetsakademien utgivna publikationerna, vidare genom inlösande av omkr. 150 kopior av fotografiplåtar ur samma akademis samlingar, ett 30-tal fotografier av svenskt måleri från 1600- och 1700-talen ur Nationalmusei samlingar, ett 50-tal fotografier från den i Liljewalchs konsthall anordnade utställningen av 1800-talets



konst samt slutligen ett 40-tal färgreproduktioner av nyare svenskt måleri från P. A. Norstedt & Söner.

Under höstterminen 1920 hava utställningar anordnats (genom doc. H. Kjellin) av franska handteckningar från 1800-talet i reproduktion, vidare av oljemålningar av fru B. Florell v. Dellvig, Svante Kede, Johan Johansson. Dessa utställningar besöktes av tillsammans omkr. 2,000 personer.

Under vårterminen 1921 anordnades utställningar av Per Eklundh, Arne Lofthus, Endis Bergström, Fr. Krebs samt Alma Ekberg och Vilh. Dahlbom. Dessutom har anordnats (genom doc. H. Kjellin och kand. O. Antonsson) en historisk utställning av äldre svenska och utländska litografier. De besökandes antal var omkr. 3,000.

Vid den *Mandelgrenska Samlingen* har fil. stud. William Andersson arbetat jämte undertecknad för iordningställande och komplettering. Ett 100-tal avbildningar från olika landskap ha förvärvats. Arbetet med utgivningen av Blekingshäftet av Atlas till Sveriges odlingshistoria har fortsatts.

*E. Wrangel.*

---

#### 14. Medicinskt-kemiska institutionen.

I kursen i allmän kemi deltog under höstterminen 26 och under vårterminen 27 studerande. I kursen i medicinsk kemi voro deltagarna under höstterminen 16 och under vårterminen 18.

Med.-kemiska  
institutionen.

Det vetenskapliga arbetet på institutionen har under året pågått som vanligt. Under året har från firman Leeds & Northrup, Philadelphia, inköpts en modern utrustning för elektrometrisk bestämning av vätejonkoncentrationer. Dessutom har en räkne-maskin inköpts. Preparatförrådet har under året något utökats.

*Erik Widmark.*

### 15. Musik-institutionen.

Musik-  
institutionen.

*Musikövningar* hava under läsåret hållits tvenne gånger i veckan, den ena gången med kammarmusik, den andra med orkestermusik, varvid äldre och nyare musikverk kommit till utförande.

Kapellet utförde musik vid professor Seved Ribbings begravning, vid »Nordisk fest» och vid läsårets professorsinstallationer.

*Föreläsningar* hava hållits en timme i veckan över musikhistoria (till renässansen).

I *liturgisk sång och talteknik* hava kostnadsfria övningar hållits med 8 timmar i veckan.

Undertecknad var på grund av sjukdom tjänstledig en månad; men undervisningen i musik uppehölls genom vikarier och den därunder inställda undervisningen i liturgisk sång och talteknik ersattes under april och maj genom extra lektioner.

*Alfred Berg.*

### 16. Mynt- och medaljkabinettet.

Mynt- och  
medaljkabi-  
nettet.

Myntkabinettet har under läsåret utvidgats bl. a. genom följande gåvor:

Silvermedalj, präglad av Svenska Akademien år 1920 över C. A. Hagberg. Gåva av Akademien.

Kungl. Vetenskapsakademiens år 1921 präglade minnesmedalj i silver över prof. L. F. Nilsson. Gåva av Akademien.

Plakett i brons, präglad av lärjungar till minne av professor Elis Essen-Möllers 50-årsdag. Gåva av prof. E.-M.

Bronsmedalj, präglad med anledning av den Gyldendalske Boghandels 150-årsjubileum. Gåva av Gyld. Bogh.

Dessutom hava genom inköp följande medaljer förvärvats:  
Medalj slagen till minne av Trekungamötet i Malmö år 1914; brons.

Nobelinstitutets jeton i silver.

Följande mynt hava genom inköp förvärvats:



1 Bajocco 1732, Clemens XII (Kyrkostaten). Kopparmynt (utan åsatt värde), Sardinien, Carl Emanuel. 1741. 2 Baiocci, Venedig, 1700-talet. Kopparmynt, Neapel, Ferdinand IV, 1776. Från Ryssland: 5 kopek 1831, 2 kopek 1813, 3 kopek 1855. Wismar: 3 Pfennig, 1799. Amerika: 1 cent 1795. Portugal:  $\frac{1}{2}$  dukat (guldmynt); konung Johan V år 1743. Venetianskt silvermynt från dogen Petrus Landos tid (1539—45).  $\frac{1}{6}$  R:d, 16 öre S. M. av 1777 (Gustaf III).

Två mynt av mera säreget slag må särskilt framhållas:

Silvermynt från Olof Hungers tid; Myntmästare Haldan i Lund; unicum; samt ett arabiskt silvermynt, funnet i Dybecksån, Wemmenhögs härad. Såsom gåva av fru Maria Rosenqvist hava överlämnats: Diverse kopparmynt och ett par silvermynt från Sverige, Danmark, Tyskland, Frankrike, Belgien, England, Amerika, Österrike och Finland.

*Otto Rydbeck.*

## 17. Patologiska institutionen.

Undervisningen å institutionen har fortgått i enlighet med fastställd studieplan och övriga bestämmelser. I kurserna i patologisk histologi och bakteriologi hava 30 studerande deltagit. Under läsåret hava 305 obduktioner förrättats och för de studerande demonstrerats. Av dessa hava 26 genom institutionens tjänstemän utförts å Lunds hospital. Dessutom utfördes 83 obduktioner under somnarmånaderna 1920. Obduktionerna demonstreras numera vissa dagar för deltagarna i kursen i patologisk histologi, övriga dagar för medicine kandidater. De förstnämnda obduktionerna hava under året bevistats af 30 med. stud., de senare av 40 till 70 med. kandidater, olika för olika månader.

Patologiska  
institutionen.

Från härvarande sjukvårdsinrättningar ävensom från andra sjukhus hava 1567 preparat insänts för mikroskopisk undersökning. Av dessa hava en del blivit införlivade med institutionens samlingar, vilka dessutom ökats genom obduktionsmaterial som tillvaratagits.

Å institutionen utförda s. k. Wassermannreaktioner för påvisande av syfilis uppgingo under året till något mer än 1,700.

Från institutionen hava under året utgått publikationer av professor Sjövall och undertecknad, vilka publikationer finnas



upptagna i den i denna årsberättelse förekommande förteckningen över de under året av universitetets lärare och tjänstemän utgivna skrifter.

*J. Forssman.*

### 18. **Psykologiska institutionen.**

Psykologiska  
institutionen.

Under höstterminen 1920 var vid institutionen anordnad en laborationskurs i psykologi för högre betyg i fil. ämbets- och fil. kandidatexamen enligt samma planläggning, som tidigare varit för dylika kurser tillämpad. Kursen leddes av docenten Rudolf Anderberg med biträde av e. o. amanuensen Thage Persson. Antalet kursdeltagare var 12.

Under vårterminen 1921 gavs av docenten Anderberg en kurs i experimentell psykologi med demonstrationer jämlikt fordringarna för den för fil. ämbetsexamen stadgade kursen i psykologi samt pedagogikens teori och historia, ävensom för fordringarna för betyget godkänd i ämnet pedagogik i fil. ämbets- och fil. kand. examen. Kursen räknade 53 deltagare.

Med särskild hänsyn till studerande, vilka på grund av läraretjänstgöring eller andra omständigheter voro förhindrade att under läsåret vistas i Lund var under juni månad 1920 anordnad en koncentrerad laborationskurs i experimentalpsykologi under docenten Rudolf Anderbergs ledning. Denna sommarkurs räknade 8 deltagare.

Under såväl höst- som vårterminen hava å institutionen övningar varit anordnade i anslutning till en av undertecknad bedriven experimentell undersökning rörande igenkännandets problem. I dessa övningar har under båda terminerna en för licentiatexamen arbetande studerande deltagit.

Under läsåret har e. o. amanuensen Thage Persson fortsatt av honom tidigare bedrivna experimentalundersökningar rörande den retroaktiva hämningens betydelse för associationsförloppen. Likaledes har fil. kand. I. M. Ingvarsson fortsatt av honom tidigare påbörjade tidsinnesundersökningar. Därjämte har under läsåret påbörjats dels en undersökning rörande ljudlokalisering av docenten Anderberg i förening med e. o. amanuensen Persson, dels en undersökning rörande ett fall av total färgblindhet av fil. kandidat Frans Lindström i förening med docenten Elof Gertz.



Därjämte har under läsåret docenten Anderberg slutfört och publicerat dels en undersökning rörande övningsproblemet i samband med räkning med och utan maskin, dels ock en i Enskilda latin- och realläroverket i Malmö anordnad undersökning rörande med intelligensmätningar sammanhängande spørsmål.

*Axel Herrlin.*

---

## 19. Rättsmedicinska institutionen.

Arbetet har fortgått på samma vis som under föregående år. 11 rättsmedicinska obduktioner hava utförts; 2 obduktioner (fall av plötslig död) hava förrättats i rättsmedicinsk form. Obduktionerna hava bevistats av 12 medicine kandidater. Kursen i rättsmedicin, som hållits under vårterminen, har bevistats av 17 medicine kandidater. Demonstrationer av och redogörelser för s. k. polisobduktioner hava i stor utsträckning ingått i denna kurs.

Rätts-  
medicinska  
institutionen.

*Einar Sjövall.*

---

## 20. Seminarlerna.

### I. Teologiska fakultetens seminarier.

#### 1. Seminariet för gammaltestamentlig exegetik.

I gamla testamentets exegetik hava seminarieövningar hållits under höstterminen. Därvid hava valda gammaltestamentliga texter behandlats. Någon bland deltagarna har i regel inlett övningen med ett föredrag, och detta har sedan legat till grund för undersökning och diskussion. Deltagarnas antal var 8.

Seminarlerna.

*Sven Herner.*

---

#### 2. Seminariet för nytestamentlig exegetik.

Det nytestamentliga seminariets sammanträden ha under vårtermien 1921 varit 6. Uppgiften har varit att kritiskt undersöka frågor, som stå i samband med den evangeliska traditionsbildningens äldsta stadier. Särskilt ha tvänne arbeten bildat

grundval för diskussionen: M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, och K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919. Refererande och granskande uppsatser ha skrivits av en del av seminariets deltagare. Dessas antal har varit 8.

*Erik Aurelius.*

### 3. Seminariet för systematisk teologi.

Under höstterminen hölls seminarieövningar över J. P. Bang: »Troen og livet» samt under vårterminen över Nutida kristologiska försök. Deltagarnas antal var under höstterminen 16 och under vårterminen 11.

*Gustaf Aulén.*

### 4. Seminariet för historisk teologi.

Seminariet har under vårterminen haft 6 sammanträden och letts av undertecknad. Ämnet för övningarna har varit: De svenska kyrkomötena efter 1868. Vid varje sammanträde ha hållits två föredrag, i regel var gång tillsammans behandlande ett kyrkomöte. Antalet deltagare har varit 16.

*Hjalmar Holmquist.*

## II. Juridiska fakultetens seminarium.

### 1. Seminariet för civilrätt.

Under höstterminen hava hållits sex och under vårterminen sju övningar. Å dessa, som samtliga letts av undertecknad, hava behandlats dels rättsfall från Nytt Juridiskt Arkiv och Svensk Juristtidning, dels vissa särskilt uppställda rättsfrågor, dels ock Östen Undéns uppsats »Några omtvistade spörsmål rörande retentionsrätt» (i Svensk Juristtidning).

Deltagarna hava varit omkring 50.

*C. G. Björling.*

### 2. Seminariet för nationalekonomi.

Under höstterminen hava hållits fem och under vårterminen sju övningar. Å dessa hava behandlats dels frågor rörande pen-



ningväsen och priser samt bankpolitik, även sparbanker, dels löneformer (vinstmedelssystem, premielöner) och dels teorin för indirekt beskattning. Övningarna leddes under februari och mars 1920 (fyra) av docenten jur. d:r Erik Lindahl, under den övriga tiden av undertecknad. Övningarna bevistades under höstterminen av ett 30-tal och under vårterminen av ett 20-tal studerande, bland vilka c:a hälften tillhörde Filosofiska fakulteten.

*Emil Sommarin.*

### III. Humanistiska sektionens seminarier.

#### 1. Seminariet för klassiska språk.

##### *Latinska seminariet.*

Inom seminariets latinska avdelning har undertecknad såväl under höstterminen som under vårterminen lett övningar för fil. licentiatexamen över Catos *De agricultura*. Deltagarnas antal var under höstterminen sex, under vårterminen fyra.

*Einar Löfstedt.*

##### *Grekiska seminariet*

har haft övningar under såväl höst- som vårterminen över *Valda kritiska uppgifter* två timmar varannan vecka. Deltagarnas antal har varit under höstterminen 4, under vårterminen 3.

*Cl. Lindskog.*

#### 2. Seminariet för klassisk fornkunskap och antikens historia.

H. T. 1920 höllos proseminarieövningar i latinsk epigrafik på grundval av Willemsen, *Lateinische Inschrifte* och Dessau, *Inscriptiones latinæ selectæ* (6 deltagare). V. t. 1921 höllos övningar för fil. ämbetsexamen med föredrag och diskussion (5 deltagare: ämnen: Staden Rom, Det tyska klassiska gymnasiet, Homeros och den mykenska tiden, Inledning till *Res gestæ D. Augusti*, Hjälpmedel för åskådningsundervisning i de klassiska ämnena på gymnasiet).

De räntemedel, som enligt stadgarna för Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund Gunnar Swensonsfond vart tredje år

skola tillfalla seminariets samlingar, ha för första gången utfallit. Tack vare detta bidrag har dess samling av grekisk keramik fått en högst välkommen förstärkning. De viktigaste av de nyförvärvade föremålen äro: 1 senmykensk bygelkanna, 1 geometrisk skål, 2 d:o kannor, 1 d:o bägare, 1 kokapparat, 1 korintisk kanna, 1 d:o skål, 2 svartfiguriga skålar, 1 rödfigurig lekyth, 1 d:o pyxis, 1 d:o alabastron, 4 vita lekyther, 1 s. k. kothon; dessutom en del mindre kärl, terrakottafragment och 1 grekisk lampa.

*Martin P:n Nilsson.*

### 3. Seminariet för semitiska språk.

Å seminariet för semitiska språk höllos under höstterminen övningar en timme i veckan. Därvid behandlades textkritiskt och exegetiskt valda ställen ur Tabaris korankommentar. Deltagarnas antal var två.

Under v.-t. höllos inga seminarieövningar.

*Axel Moberg.*

### 4. Seminariet för nordiska språk.

Seminariet har under läsåret letts av undertecknad. Övningarna ha omfattat äldre nysvenska, varvid som underlag tjänat Asterophorus Tisbe. Dessutom har en avhandling ventilerats: 'Växlingen av *a* : *æ* i stamstavelser å VGL I' av fil. mag. T. Wennström och ett referat hållits av v. Friesens arbete om Rökstenen.

Antalet deltagare har varit 15—21.

*Elof Hellquist.*

Övningarna i proseminariet för nordiska språk ha under läsåret letts av undertecknad. Ämnena för övningarna ha varit grammatiska och stilistiska frågor rörande nysvenskan. Under båda terminerna ha vid varje sammanträde i regel en uppsats (någon gång två uppsatser) över av ledaren förelagda ämnen ventilerats. Antalet deltagare var under höstterminen 17, under vårterminen 16.

*Emil Olson.*



### 5. Seminariet för romanska språk.

Seminariet har under hela läsåret letts af undertecknad. Övningarna ha ägt rum med två timmar varannan vecka. Ämnet var under båda terminerna: fornfransk texttolkning och textkritik på grundval av *Vie de saint Thomas* av Guernes de Pont-Sainte-Maxence. Deltagarnas antal var 3.

*E. Walberg.*

### *Engelska seminariet.*

Seminariet leddes hela läsåret av undertecknad och behandlade h. t. *Towneley Plays*, v. t. *John Halifax Gentleman*. Föredrag ha förekommit samt uppsatsdiskussion. Övningarna ha fortgått med två timmar varannan vecka, under v. t. med ett antal extra sammanträden. Deltagare under h. t. 1, under v. t. 14.

*S. B. Liljegren.*

### 7. Seminariet för slaviska språk.

Under läsåret 1920—21 ha seminarieövningarna behandlat modern ryska i anslutning till text av Leo Tolstoj (*Anna Karenina*). Båda terminerna har infödd ryss, kapten M. Handamirov, biträtt vid undervisningen. Deltagarnas antal var höstterminen 6, vårterminen 8.

*Sigurd Agrell.*

### 8. Filosofiska seminariet.

#### *Avdelningen för teoretisk filosofi.*

På seminariet i teoretisk filosofi behandlades under större delen av höstterminen 1920 Höffdings bok *Totalitet som kategori*. Studiet av totalitetsbegreppens bildning fortsattes därefter under vårterminen 1921 i John Landquists, *Människokunskap*. Särskilt kom från denna synpunkt kap. om det historiska begreppet i fråga. Härunder upptogs även detta arbetes huvudproblem och huvudtes: möjligheten av en oförmedlad kunskap om andra personligheter (i motsats till kantianismen) och i sammanhang härmed intuitionsproblemet. De sista timmarna sammanfördes re-

sultaten av Landquists arbete med motsvarande partier av det under terminens föreläsningar behandlade arbetet *Philosophie der Werte* av Münsterberg. Antalet deltagare omkring tjugo.

*Hans Larsson.*

#### *Avdelningen för praktisk filosofi.*

Övningarna ha under hela läsåret fortgått med en dubbel-timme i veckan. Under höstterminen behandlades med 15 deltagare C. N. Starckes »Den sociale Uro og den evige Fred», under vårterminen med 13 deltagare Axel Nyblæus' »Om politisk frihet och självstyrelse».

*Efraim Liljeqvist.*

#### 9. Seminariet för litteraturhistoria och poetik.

Seminariet leddes av undertecknad under höstterminen samt under vårterminen till den 10 mars, då jag erhöll tjänstledighet. Övningarna hölls en dubbeltimma varje lördag, varannan gång för kandidatstadiet, varannan gång för licentiatstadiet. Deltagarna på det förra stadiet ha varit 26, på det senare 6.

*Fredrik Bök.*

Från den 10 mars till den 10 maj har seminariet föreståtts av undertecknad som t. f. professor. Deltagarnas antal har varit 10, 3 sammanträden hava hållits, varvid föredrag hållits dels av undertecknad dels av tvenne av deltagarna. Det behandlade ämnet var Shakespeares Hamlet.

*Johan Mortensen.*

#### 10. Seminariet för folkminnesforskning.

Seminariet leddes båda terminerna av undertecknad. Övningar hölls en dubbeltimma varje måndag under tiden  $^{18}/_{10}$ — $^{29}/_{11}$  1919 och  $^{3}/_{1}$ — $^{14}/_{3}$  1920.

Föredrag hölls under h.t. av undertecknad över: Folktradition och mytologi; Folkminnesforskningen och dess förhållande till religionsvetenskapen; av fil. stud. Samuelsson över: Gåtorna om Fågel Fjäderlös; av fil. stud. W. Andersson över:



Aarnes »Rätselstudien»; av fru Coster-Wysman över: Svanjungfrusagorna; av fil. lic. Å. Campbell över: Begreppet bygd.

Under v.t. höllos föredrag av undertecknad över: Folkminnesuppteckning och folkminnesstudiet; Majvisor; av fil. stud. Samuelsson över: Några svenska gåtsamlingar; av fil. stud. W. Andersson över: Lekar.

Under båda terminerna ha svenska gåtsamlingar genomgåtts och diskuterats i och för utbildande av ett ordningssystem för gåtor.

*C. W. von Sydow.*

#### 11. Konstvetenskapliga seminariet.

Seminariet förestods av undertecknad, men leddes under oktober månad av doc. H. Kjellin. Under höstterminen, då deltagarnas antal var 11, höllos följande föredrag:

av doc. H. Kjellin: Om Ribe domkyrka och dess samband med Lundadomen;

av fil. kand. B. A. Mattisson: Ett nyupptäckt Roslinporträtt;

av fil. kand. Oscar Antonsson: Den svenska kopparstickskonsten under 1600-talet;

av fil. stud. C.-W. Wählin: Om helgonabilderna från Ö. Wram;

av fil. kand. W. Karlsson: Om möbelkonsten under romansk tid i Norden.

Dessutom genomgicks möbelsamlingarna i Kulturhistoriska museet och i Malmö museum i samband med föreläsningarna i september om möbelstilarna.

Under vårterminen, då deltagarnas antal var 14, höllos följande föredrag:

av amanuens B. Mattisson: Om Roslins arbeten på Trolle-Ljungby och i Hasslöfs kyrka samt om Diderot och Roslin;

av fil. stud. W. Andersson: Om metallstoderna och den sjuarmade ljusstaken i Lunds domkyrka;

av fil. stud. Ernst Percy: Om katedralerna i Speier och Lund;

av fil. kand. O. Antonsson: Om den äldsta litografien i Sverige;

av fil. kand. O. Lindskoug: Om det medeltida bestiariet i svensk konst,

samt av undertecknad: Om mästern Othelric samt om brittisk influens i Skånes äldsta kyrkliga konst.

Under maj månad gjordes konsthistoriska utflykter, nämligen en till St. Råby och en till östra Skåne, där kyrkorna i Ingelstad, S:t Olof, Hvitaby och Simrishamn undersöktes.

Dessutom hölls dels en kurs i måleriets teknik av konstnären A. P. Waldur, dels en kurs i uppmätning av byggnadsminnen av lektor Karl Berlin.

*E. Wrangel.*

## 12. Historiska seminariet.

Avdelningen för fil. lic.-examen hade till ledare undertecknad.

Deltagarnas antal var under höstterminen 1920 6, under vårterminen 1921 5.

Antalet sammanträden var under höstterminen 1920 7, under vårterminen 1921 6.

Vid övningarna behandlades dels allmänt kritiskt-metodiska frågor, dels ämnen ur Kalmarunionstidens historia, dels fristående uppgifter ur svensk och allmän historia.

*Arthur Stille.*

Avdelningen för fil. kand.- och ämbetsexamen hade till ledare undertecknad under tiden nov. 1920—maj 1921, under sept.—oktober 1920 docenten C. Weibull.

*Höstterminen 1920.* Antalet deltagare var 22. Antalet sammanträden var 11 och behandlades på dessa frågan om det svenska rikets uppkomst och orsakerna till vikingatågen.

*Vårterminen 1921.* Antalet deltagare var 18. Antalet sammanträden var 18 och behandlades på dessa den kanoniska rätten och dess källor, den skånska kyrkolagen, striden mellan kejsar Otto II och Harald Gormson 974 och unionsdokumentet från Kalmar år 1397. Därjämte genomgicks skriftarternas historia under senare tid med åtföljande paleografiska övningar.

*Lauritz Weibull.*

## 13. Statsvetenskapliga seminariet.

Seminariet har under hela läsåret föreståtts av undertecknad. Deltagarna voro under höstterminen 8, under vårterminen 10. Övningarna ägde rum två timmar varannan vecka utom under slutet av höstterminen, då på grund av svårigheter att erhålla



föredragshållare seminarieövningarna voro inställda och undertecknad föreläste 4 timmar i veckan. Inalles höllos under höstterminen 4 sammanträden och under vårterminen 7, varvid under höstterminen i föredrag och diskussion behandlades riksdagens makt över utrikespolitiken m. m. enligt gällande lag och vilande grundlagsförslag, under vårterminen riksdagens befogenheter såsom kontrollerande organ. Under vårterminen har dessutom hållits ett föredrag om sättet att utse talman i Sverige och främmande länder och ett sammanträde ägnats åt praktiska övningar i remiss till utskott och framställande av voteringsproposition (i anslutning till föreläsningarna).

*Fredrik Lagerroth.*

#### 14. Statistiska seminariet.

Seminariet förestods under hela läsåret av undertecknad. Deltagarna voro under höstterminen 16, under vårterminen 25. Övningarna pågingo två timmar varannan måndag och bestod dels i av deltagarna hållna föredrag och referat av statistisk litteratur och svensk officiell statistik, dels av kortare utredningar och meddelanden av ledaren samt av praktiska övningar och demonstrationer.

Så har under läsåret refererats: C. Nanneson: Räkenskapsresultat från Sverges jordbruk. G. Jahn: Statistikens teknik og metode. F. Esscher: Die Sterblichkeit in Schweden 1886—1914. Cederberg: Pehr Wargentin als Statistiker. W. I. King: Elements of statistical method. H. Secrist: An introduction to statistical methods. J. Warming: Danmarks statistik. Ad. Jensen och M. Koefoed: Befolkningsförhållandena under det nittonde århundradet. Vidare ha följande av offentlig myndighet eller av kommittéer utgivna arbeten refererats: Det statistiske Bureaus Historie. Det statistiske Departement 1896—1920. Undersökning av dödligheten bland tuberkulärt belastade och med vissa andra sjukdomsanlag behäftade försäkrade. De idéella föreningarna i Sverge och deras ekonomiska förhållanden år 1917. Av mera självständiga föredrag av deltagare må nämnas ett om prisindexmetoder och ett om arbetsinställelser. Bland ledarens meddelanden och demonstrationer må nämnas: Demonstration av det s. k. Hollerithsystemet för mekanisk sortering och addering, Om ob-



servationsfelens inverkan på statistiska serier, Om den s. k. medellivslängden m. m.

*S. D. Wicksell.*

#### 15. Humanistiska sektionens seminariebibliotek.

Genom den av riksdagen 1920 beviljade höjningen av det ordinarie anslaget till sektionens seminarier med 1,100 kr. hava seminarierna i slaviska språk och i sanskrit med jämförande indo-europeisk språkforskning blivit delaktiga av detta anslag; det förra har fått 350 kr., det senare 300 kr. årligen; germanska, filosofiska och litteraturhistoriska seminarierna ha fått sina anslag höjda, germanska till 700 kr., de båda andra till 400 kr. vardera.

Antalet studenter, som erhållit nycklar till biblioteket, utgjorde under sommarferierna och höstterminen 186, under julferierna och vårterminen 226.

Besök ha antecknats till ett antal av 9,471, nämligen:

Juni .....	337	December .....	675
Juli .....	175	Januari .....	466
Augusti .....	250	Februari .....	1,106
September .....	856	Mars .....	1,089
Oktober .....	1,232	April .....	1,289
November .....	1,233	Maj .....	763

Bibliotekets accession under läsåret utgjorde 629 volymer. Utlåningen uppgick till 860 volymer.

Gåvor har biblioteket erhållit från Universitetsbiblioteket, K. Utrikes-, Justitie- och Ecklesiastikdepartementen, Järnvägsstyrelsen, Kommerskollegium, Riksarkivet, Riksgäldskontoret, Statistiska centralbyrån, Humanistiska vetenskapssamfundet i Lund, Filologiska föreningen i Lund, Svenska arbetsgivareföreningens statistiska byrå, Ny Carlsbergfondets direktion i Köpenhamn, Statistiska centralbyrån i Helsingfors, redaktionerna av Arkiv för nordisk filologi och Statsvetenskaplig tidskrift, A. Lorentz' bokhandel i Leipzig samt från följande enskilda personer: doc. S. Agrell, prof. F. Böök, prof. H. Larsson, prof. E. Löfstedt, stud. G. Malmberg, prof. M. P. Nilsson, doc. A. Nyman, prof. J. Wright, prof. F. Wulff.

*P. Wilner.*



#### IV. Geografiska institutionen.

Institutionens bibliotek och samlingar ha under året utökats med följande gåvor:

*Böcker* (gåvor eller byte) från Kungl. statistiska centralbyrån, Kommerskollegium, Kungl. socialstyrelsen, Statens skogsförsöksanstalt, Statens meteorologisk-hydrografiska anstalt, Kungl. vattenfallsstyrelsen, Kungl. svenska vetenskapsakademien, Lunds universitetsbibliotek, Lunds universitets folkminnessamling, Lunds universitets geologisk-mineralogiska institution, Järnkontoret, Åbo akademi, Akademie der Wissenschaften in Wien, Svenska sällskapet för antropologi och geografi, Geologiska föreningen, Stockholm, Lunds geologiska fältklubb, Det K. danske geografiske Selskab, Köpenhamn, Svenska turistföreningen, Svenska vattenkraftföreningen, Svenska mosskulturföreningen, Sveriges allmänna exportförening, Svenska stadsförbundet, Svenska motokulturföreningen, P. A. Norstedt & Söners förlag, Stockholm, professorerna Gunnar Andersson, Stockholm, K. A. Grönwall, Lund, och J. E. Rosberg, Åbo, docenterna C. W. von Sydow, A. Norlind och J. Frödin, Lund, överjägmästare Anders Holmgren, Stockholm, inspektör Gustaf Ekstrand, Göteborg, amanuenserna I. Zetterberg och G. Ekstrand, Lund, m. fl.

Övriga gåvor: biblioteksamanuens H. Richter (bergarter).

*Kartor* från Rikets allmänna kartverk, Linköpings stiftsbibliotek, Stadsingenjörskontoren i Stockholm, Uppsala, Halmstad och Landskrona, Oskarsströms juteväveri, professor E. Olson, Lund, kamrer A. Borg, Säbyholm, Landskrona, hamningenjör J. A. Hjelmström, Halmstad, docent A. Norlind, Lund, amanuenserna O. Lindskoug och G. Ekstrand, Lund, ett flertal geografie studerande (handritade kartor) m. fl.

Genom köp ha såväl biblioteket som kartsamlingen ökats avsevärt. Inventarierna ha tillökats med 1 skrivmaskin, 2 större ritbord med kartskåp, 1 kopiebord, 1 monter med lådor, 3 bokhyllor och 1 skrivmaskinsbord.

Under året har utkommit Geografiska institutionens meddelanden Ser. A: n:r 3: H. Nelson, Hur Ljusnarsbergsbygden brutits, samt Ser. B: n:r 5: J. Frödin, De senglaciala isdämda sjöarna i översta delen av Stora Lule älvs flodområde och deras



dräneringsvägar; och n:r 6: J. Frödin, Quelques associations de lande dans le Bohuslän nord-ouest.

Vid de geografiska seminarieövningarna ha under höstterminen 1920 under sex sammanträden hållits två föredrag: av prof. H. Nelson om Sveriges vattenkraft och av doc. J. Frödin om Fäbodväsendet i Siljanstrakten; samt referat av amanuens E. Martens, agronom Th. Björkman och folkskollärare Hj. Davidsson.

Under vårterminen 1921 föredrogos under sex sammanträden: av agronom Th. Björkman Sveriges naturliga jordbruksområden och av prof. H. Nelson Kolonisationen i Nordamerika; referat höllos av fil. kand. A. Nilsson, kand. H. Riis, amanuens H. Richter och kand. Hj. Bjurulf.

Deltagarnas antal var under höstterminen 16, under vårterminen 17.

*Helge Nelson.*

## V. Matematiska seminariet

Den propedeutiska kursen sköttes under september månad samt tiden 15 januari—15 februari av undertecknad, den övriga tiden av undertecknad (2 t. i veckan) samt docenten Bernhard Svensson (1 t.). Antalet deltagare var under höstterminen 22, under vårterminen 14.

De egentliga seminarieövningarna voro som vanligt delade på en lägre och en högre avdelning. Den lägre avdelningen förestods hela läsåret av docenten Svensson. Antalet anmälda deltagare var under höstterminen 30, under vårterminen 28.

Den högre avdelningen förestods av professor N. E. Nörlund. De anmälde deltagarnes antal var under höstterminen 7, under vårterminen 6.

*T. Brodén.*

## 21. Zoologiska institutionen.

Zoologiska  
institutionen.

Arbetet å institutionen har under året pågått ostört. Institutionsföreståndaren har på de tider han ej varit upptagen av undervisning och institutionsarbete fortsatt sina undersökningar över arthropodernas respiration, prof. O. Carlgren sina arbeten över nordiska och arktiska aktinier, amanuens G. Thulin har fullföljt sina studier över Öresunds bottenfauna, amanuens St.



Vallin sina arbeten över planktoniskt levande fisklarver, e. o. amanuens H. Granvik, som såsom deltagare i den svenska Mount Elgon-expeditionen 1920 hembrakt synnerligen rika samlingar från britiska Ostafrika, har varit sysselsatt med den vetenskapliga bearbetningen av expeditionens fåglar, e. o. amanuens H. Bergman har fullföljt sina undersökningar över de i Öresund förekommande planktoniska entomostraceernas näringsupptagande, e. o. amanuens H. Berlin har fortsatt sina undersökningar över oligochæternas gregariner, e. o. amanuens G. Alsterberg sina arbeten över sötvattensoligochæterna. E. o. amanuens E. Dahr har upptagit en undersökning över landpulmonaternas gasutbyte och deras retningsfysiologi samt e. o. amanuens P. Persson en undersökning över elektrolyters inverkan på sötvattensfiskar. Under någon tid av vårterminen har fil. mag. N. Hagman, Hälsingfors, arbetat med undersökning över simblåsans byggnad hos gadider och macrurider.

Från institutionen har utkommit följande arbeten:

G. Alsterberg: Några synpunkter angående giftverkan av ammoniak- och ammoniumföreningar gent emot sötvattensorganismer. Skrifter utg. av södra Sveriges fiskerifören., N:o 4, 1920, sid. 111—123.

H. Bergman: Några anteckningar om ett plankton av *Daphnia magna*. Ibidm. Sid. 124—128.

Harald Nordqvist: Studien über das Teichzooplankton. Lunds Univ. Årsskrift, N. F., Avd. 2. Bd. 17, N:r 5 (Kgl. Fysiogr. Sällskap:s Handl., N. F., Bd. 32, N:r 5), 123 sid.

N. Hagman: Studien über die Schwimmblase einiger Gadiden und Macruriden. I, Lund 1921 (124 sid.).

*Institutionsarbetet* har såsom förut varit fördelat så, att undertecknad har lett arbetena å avdelningen för vertebraternas och prof. Carlgren å avdelningen för evertibraternas anatomi och systematik. Konservatorns tid har huvudsakligen tagits i anspråk för ordnandet av utställningssamlingar av uppstoppade fåglar. Under den tid, konservatorn varit tjänstledig på grund av sjukdom, har dels preparator W. Roth och dels e. o. amanuens Dahr varit förordnade att upprätthålla konservatorsbefattningen. Den förre har därunder utfört åtskilliga prepareringsarbeten och den senare fortsatt och avslutat arbetet med ordnandet av fågelsam-



lingen. Institutionens systematiska utställningssamling av uppstoppade fåglar har därvid blivit i dess helhet ordnad. Amanuenserna hava dels tjänstgjort vid laborationsövningarna och dels vid ordnandet och katalogiseringen av samlingarna. Det tekniska biträdet, fröken Gren, har varit sysselsatt med etiketterings- och katalogiseringsarbetet samt dessutom förfärdigat en del mikroskopiska preparat.

*Undervisningen.* I de under höstterminen anordnade övningarna i jämförande vertebratanatomi deltog 2 och i de till förra delen av vårterminen förlagda övningarna i histologi 1 studerande. De under senare delen av vårterminen pågående övningarna i allmän fysiologi räknade 4 deltagare samt de samtida övningarna i evertebraternas anatomi och systematik 3 deltagare.

Liksom under föregående år har institutionen haft förmånen att mottaga åtskilliga gåvor till sina samlingar:

Av ingenjör Teodor Nilsson: subfossil skalle av *Halichoerus grypus*; av e. o. hovrättsnotarien A. Eklundh: en *Buteo buteo*, en *Accipiter nisus*, en *Nyctala funerea*; av fiskeriintendenten G. Svenander: en *Alosa finta*; av sjökapten Y. Wallengren: en *Pagellus centrodontus*; av sjökapten A. O. Andersson: två *Alosa finta*; av amanuens H. Granvik: två *Corvus frugilegus*, en av en *Prinia*-art, en partiell albino av *Corvus frugilegus*; av disponent K. Berlin: en *Dryocopus martius*; av f. landshövdingen G. Tornerhjelm: en hornuppsats av *Dama dama*; av greve G. Bonde: en albino av *Anas platyrrhynchos*; av disponent Birch-Jensen: en partiell albino av *Corvus frugilegus*; av handlande K. J. Sandahl: subfossila ben av *Castor fiber*, *Cygnus cygnus*, *Lucius lucius*.

Direktör Sven Lovén, Stockholm, vilken under 1920 utrustat och lett en expedition till britiska Ostafrika, den svenska Mount Elgon-expeditionen 1920, har såsom gåva överlämnat till institutionen en *Chelone mydas*, ett skelett av fullvuxen, hanlig giraff, kranier och lösa ben av zebra och ett flertal antiloparter.

*Biblioteket* har ökats huvudsakligen genom gåvor, bland vilka må nämnas: av Universitetet i Wien genom Lunds Universitetsbibliotek: en serie separat med zoologiskt innehåll ur *Denkschriften* och *Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch.*



in Wien från åren 1914—20; av Universitetet i Tokio: de under året utkomna häftena av Annot. Zoolog. Japonenses; av Kgl. Vet.-Akademien, Stockholm: dess under året utkomna publikationer med zoologiskt innehåll; av Zoologiska Museet, Köpenhamn: dess under året utgivna zoologiska publikationer; av Dr C. G. J. Petersen: Beretning fra dansk biologisk station.

Beträffande *entomologiska avdelningen* har dess föreståndare, doktor S. Bengtsson, meddelat följande:

Föreståndaren har fortsatt den vetenskapliga bearbetningen av dels museets samling av coleopter-larver, dels av honom o. a. insamlat material av svenska Ephemerider och Plecopterer m. m. Därjämte har föreståndaren utfört bestämningar av Ephemerider åt Rijksinstituut voor biologisch Visscherijonderzoek (Dr. Redeke), Helder, Holland.

E. o. amanuens B. Hamfelt har fortsatt determineringen av museets obestämda material av svenska Microlepidopterer. E. o. amanuens H. Lohmander har fortsatt och avslutat uppställningen av en allmän svensk coleoptersamling och e. o. amanuens Ossian Larsén har dels ur den åt museet nyligen förvärvade Adlerz'ska myrsamlingen (se förra årets redogörelse) utlagt en fullständig svensk samling av uppklistrade exemplar, dels påbörjat en systematisk uppsortering av de Möller'ska insektsamlingarna från Java.

Av den Möller'ska coleoptersamlingen har en del varit sänd till Direktör G. A. Falkenström, Stockholm, för vetenskaplig bearbetning.

För vetenskapliga studier i Zetterstedts typsamlingar av Diptera besöktes museet under tiden  $\frac{4}{8}$ — $\frac{14}{8}$  1920 av Mr. Jas. E. Collin, Sussex Lodge, Newmarket, England. Samlingarna ha därjämte för studier på ort och ställe anlitats av lektor Einar Wahlgren, Malmö (Zetterstedts typsamling till »Diptera Scandin.») och lärare Osc. Ringdahl, Helsingborg (Zetterstedts typsamling av Diptera).

Från Thomson'ska typsamlingen af Coleoptera hava exemplar på begäran varit utsända till Centralanstaltens Entom. Avdelning, Experimentalfältet (Assistent O. Lundblad) och från Zetterstedts typsamling till »Diptera Scandin.» till museumsinspektör W. Lundbeck, Zoologisk Museum, Köpenhamn. — Därjämte har föreståndaren tillhandagått med vetenskapliga upplysningar och



utredningar av systematiska frågor åt Prof. P. Stein, Treptow a/Rega, Tyskland och Mr. J. E. Collin, Sussex Lodge, Newmarket, England.

Teol. doktor Helge Rosén har välvilligt ihågkommit museet med en ny värdefull gåva av insekter av skilda grupper, insamlade av donator själv i olika delar av vårt land.

Samlingarna hava i övrigt ökats genom gåvor av följande personer: boktryckare Einar Rosenberg, Köpenhamn, amanuens H. Lohmander, d:r Ehrenfrid Neander, Finja, amanuens O. Larén, assistent C. Hammarlund, Weibullsholm, amanuens Gust. Thulin, amanuens Osc. Ohm, föreståndaren m. fl.

Föreläsningarna i entomologi besöktes under båda terminerna av två studerande och i den proped. kursen i entomologi jämte övningar deltog under höstterminen två och under vårterminen tre studerande.

Till samtliga ovan nämnda personer och institutioner, vilka genom gåvor eller på annat sätt främjat den Zoologiska institutionen under det gångna året, ber jag att å institutionens vägnar få frambära ett värdsamt tack.

*Hans Wallengren.*

## 22. Institutionen för ärftlighetsforskning.

Institutionen  
för ärftlighets-  
forskning.

De vetenskapliga och praktiska arbetena vid institutionen ha fortgått efter samma plan som förut. Antalet försöksparceller vid undertecknads egna arbeten, som sommaren 1920 uppgick till omkring 1,700, har ytterligare ökats till omkring 3,000 år 1921. Av dessa tillhöra ungefär två tredjedelar praktiska växtförädlingsarbeten med sädesslagen och en tredjedel rent teoretiska ärftlighetsexperiment (rörande mutationer, kromosomteorien m. m.). Även amanuensen Turessons ärftlighetsexperiment, som omfatta ett antal olika vilda växtarter och bland annat avse undersökning av anpassningsformers ärftlighetsförhållanden, ha under året ganska väsentligt utvidgats. Växtföljden å försöksjorden har nu hunnit komma fullt i ordning, och av de fyra år, som försöken hittills pågått vid institutionen (1918—1921), får också 1921 med avseende på försöksparcellernas utveckling och jämnhet anses som det bästa.



En del resultat av undertecknads teoretiska ärftlighetsexperiment ha under året offentliggjorts (se förteckningen över vid universitetet utgivna skrifter). Ävenså börja nu praktiska resultat vid växtförädlingsarbetena framkomma. Ehuru frambringande av en ny, bättre sort i allmänhet måste taga minst 8—10 år i anspråk, ha de praktiska växtförädlingsarbetena, tack vare den omständigheten, att de kunde förberedas och påbörjas vid Alnarp redan år 1916, nu hunnit ganska långt, så att under de närmaste åren en eller annan ny sädessort torde kunna utlämnas till odling i stort. På grund av att arbetena vid institutionen icke blott avse erhållande av direkta praktiska resultat i form av nya sorter utan också utbildande av möjligast rationella metoder vid växtförädlingsarbeten i allmänhet, kunna icke många praktiskt viktiga växtförädlingsspörsmål samtidigt upptagas till bearbetning, men varje enskilt sådant spörsmål göres till föremål för ett möjligast grundligt och omfattande arbete.

Liksom förut ha de löpande försöken använts vid undervisningen i teoretisk och tillämpad ärftlighetslära. Såväl 1920 som 1921 deltog från och med den 1 juli under 2—3 veckors tid ett antal studerande i de löpande arbetena vid försöken, varvid även dessa dagligen och i smärre avdelningar demonstrerades av undertecknad. Antalet deltagare i denna kurs var år 1920 10 och år 1921 14. Bland kursdeltagarna ha varit studerande såväl från Lund som Uppsala och Alnarp. Liksom förut anordnades båda åren i samband med kursen exkursioner till växtförädlingsinstitutioner i Skåne, där praktiska och teoretiska försök av intresse vid studiet av ärftlighetsläran utföras (Svalöf, Weibullsholm, Alnarps Trädgårdar och Gottorp vid Malmö).

Vidare ha försöken under de båda åren förevisats för talrika besökande, enskilda personer och korporationer, från in- och utlandet.

Som amanuens har fungerat fil. lic. G. Turesson. Som praktiska assistenter under sommarmånaderna 1920 och 1921 ha varit anställda från Vilans lantmannaskola utexaminerade lantbruksstuderandena Lars Hansson och Yngve Hansson. Som tillfälliga biträden vid försökens bearbetande ha vidare varit anställda under sommarmånaderna 1920 fröken Dr. Fl. Lilienfeld samt under 1921 fröken Dr. Lene Müller, båda från Tyskland.

*H. Nilsson-Ehle.*



### 23. Kursen i bokföring.

Kursen i  
bokföring.

Angående den bokföringskurs, som efter vederbörandes uppdrag av mig hållits vid Universitetet i Lund vårterminen 1921, får jag härmed vördsamt meddela följande:

Kursen började den 18 februari och slutade den 18 april och har omfattat 30 undervisningstimmar.

I kursen hava deltagit tio elever, vilka med nit och intresse följt undervisningen och därunder ej mindre inhämtat bokföringens teoretiska del än även upplagt, fört och avslutat en bokföring för handel efter såväl enkla, dubbla som kolumnsystemet samt en privatbokföring efter kolumnsystemet. Dessutom har under kursen meddelats underrättelse om bästa sättet att verkställa en revision.

Intyg om genomgången kurs har utlämnats åt nio elever.

Lund den 10 maj 1921.

*Carl Fougstedt.*

Skrifter utgivna  
av lärare och  
tjänstemän.

Nedannämnda skrifter hava under året utgivits av universitetets lärare och tjänstemän:

- AGRELL, P. S., Återbesättandet av professorsämbetet i slaviska språk vid Uppsala universitet. Underdanig besvärsskrift. Lund 1921. 39 s. + 17 s. + 4 s. + 4 s. + 4 s.
- Genmäle på docent Torbjörnssons förklaring. Lund 1921. 16 s.
- Underdaniga slutpåminnelser angående återbesättandet av det lediga professorsämbetet i slaviska språk vid Uppsala universitet. Lund 1921. 46 s.
- ALEXANDERSON, A. M., Artiklar i Nordisk familjebok.
- ALIN, F., Den naturliga viljans betydelse för sedligheten enligt lutherska kyrkans symboliska böcker. Lund 1921. IX, 155 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 2.)
- ANDERBERG, G. A. R., Psykologi och annonsering. Föredrag i Svenska reklamförbundet. Sthm 1920. 12 s.
- Bidrag till övningsproblemet. (Psyke 1920 s. 145—166.)
- Grunddragen av det svenska tekniska undervisningsväsendets historia. (Teknisk tidskrifts veckoupplaga 1921 s. 61—67, 76—82, 89—93, 130—134, 154—157.) Även i Meddelanden från Ingeniörvetenskapsakademien Nr 5 (1921). 84 s.
- Undersökningar rörande sambandet mellan skolbetyg och intelligensmättningsresultat. (Enskilda latin- och realläroverket i Malmö. Årsredogörelse 1921.)
- Recensioner i Psyke.



- ASK, F. G., Beiträge zur Kenntnis der Entwicklung der Tränenröhrchen unter normalen und abnormen Verhältnissen, letzteres an Fällen von offener schräger Gesichtsspalte. (Græfes Archiv f. Ophthalmologie Bd 105 (Festschrift f. E. Fuchs) 1921 s. 1157—1196. I fören. med J. van der Hoeve.)
- Några diskussionsuttalanden vid 42. Versammlung d. d. ophthalm. Gesellschaft, Heidelberg 1920.
- AULÉN, G. E. H., Teologien under de senaste femtio åren. (Lunds univ:s tvåhundra-femtioårsjubileum 1918, Lund 1919—20, 4:o, s. 68—70.)
- Tro och dogm. Lund 1920. 120 s.
- Kristendom och kulturidealism. (Vår lösen 1920 s. 162—167.)
- De kristna enhetssträvandena. Två kyrkliga konferenser i Genève sommaren 1920. (Därs. s. 265—270.)
- Vad skall nu ske i psalmboksfrågan? (Därs. 1921 s. 81 ff.)
- Psalmboksfrågans musikaliska sida. (Därs. s. 145—148.)
- Reuterdaahl och hans samtida. (Ord och bild 1921 s. 221—230.)
- Ett nytt dogmatiskt arbete: Horst Stephans Glaubenslehre. (Kristendomen och vår tid 1921 s. 75—82.)
- Artiklar i Sydsv. dagl. Snällposten, Dagens nyheter och Nya dagl. allehanda.
- AURELIUS, S. E., Historisk bibeluppfattning och praktiskt bibelbruk. (Kristendomen och vår tid Årg. 16 (1921) s. 25—38.)
- Evangeliernas uppkomst. (Sveriges kristliga studentrörelses förlag. Under tryckning.)
- Artiklar i pressen.
- BENGTSSON, S., De i Linnés Skånska resa omnämnda insekterna i kritisk belysning. (Sv. Linné-sällskapets årsskrift Årg. 3 (1920) s. 80—102.)
- Bernhard Haij. In memoriam. (Entomol. tidskrift 1921. Under tryckning.)
- Rec. i Pedagog. tidskrift 1921.
- BERGMAN, C. G., Rättshistorisk diskussion III. [I anledning av "C. G. Bergman: Översikt av svensk rättsutveckling".] (Sv. juristtidn. 1920 s. 227—229.)
- BJÖRLING, C. G. E., Grunddragen av äkta makars rättsförhållanden enligt nya giftermålsbalken. Lund 1920. 30 s.
- Rättelser och tillägg till Lärobok i civilrätt för nybörjare. 4 uppl. Lund 1920. 16 s.
- Artiklar i Nordisk familjebok, i Sv. juristtidning och i Sydsv. dagbl. Snällposten.
- BONNESEN, S., Rec. av "Holstein-Gottorp, Sverige och den nordiska ligan i den politiska krisen 1713—1714. Av H. Almquist". (Hist. tidskrift (sv.) 1921 Övers. o. gr. s. 80—88.)
- BORELIUS, C. O. G., Bestimmung des Thomseffektes aus dem thermischen Gleichgewicht an einem stromdurchflossenen Drahte. (Annalen der Physik Bd 368 (1920) s. 845—866.)

- BORELIUS, C. O. G., On the electron theory of the metallic state. (Philos. Magazine Vol. 40 (1920) s. 746—763.)
- Nyare undersökningar över de ferromagnetiska fenomenens temperaturfunktioner. (Kosmos 1921 s. 42—57.)
- BORELIUS, HILMA J. U., Medborgarrätt och medborgaransvar. (Hertha 1921 s. 33—36.)
- Artiklar i Berlingske Tidende och i Hertha m. fl.
- Kvinnligt studentlif i Lund. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 339—354.)
- BRATTSTRÖM, E., Results of the operations for Cancer mammae during the years 1898—1915. (Acta chirurgica scandinavica Vol. LIII: P. II (1920) s. 146—153.)
- BRIEM, E., Hebreisk grammatik. Lund 1921. 91 s.
- Recensioner i Kristendomen och vår tid Arg. 16 (1921) s. 46—50.
- BRODÉN, T., Über verschiedene Gesichtspunkte bei der Grundlegung der mathematischen Analysis. Lund 1921. 15 s. 4:o. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 17. Nr 7.)
- BROMAN, I., Über rudimentäre Hautorgane beim menschlichen Embryo und über die Phylogenese von Milchdrüsen und Tasthaaren. (Verhandlungen der anatom. Gesellschaft in Jena 1920 s. 27—38.)
- Das sogenannte "biogenetische Grundgesetz" und die moderne Erblchkeitslehre. München u. Wiesbaden 1920. 15 s.
- Untersuchungen über die Embryonalentwicklung der Pinnipedia. V. Über die Entwicklung und den Bau des Extremitätenskeletts der Robben nebst Bemerkungen über die Entstehung von Hypo- und Hyperphalangie bei den Säugetieren im allgemeinen. (Deutsche Südpolar-Expedition 1901—1903. Bd XVI. Zoologie VIII s. 299—406 + Tafel XXI—LI. Av K. Vet.-Akad. belönad med Flormanska priset.)
- Om arvsynden från biologisk synpunkt samt några andra "förargelseväckande" biologiska kåserier. Lund 1920. 88 s.
- Grundriss der Entwicklungsgeschichte des Menschen. München und Wiesbaden 1921.
- Om befruktningen samt om fruktsamhet och sterilitet från rassynpunkt. Lund 1921.
- Populärvetenskapliga uppsatser i Sv. dagbladets kulturella dagskrönika samt "Sydsvenskans revy".
- BÄCKLUND, A. V., Zur Transformationstheorie partieller Differentialgleichungen zweiter Ordnung. Lund 1920. 4:o. 34 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 16. Nr 11.)
- Zusammenstellung einer Theorie der klassischen Dynamik und der neuen Gravitationstheorie von Einstein. Abh. 2, 3. Uppsala 1920. 22 s.: 12 s. (Arkiv f. matematik, astronomi och fysik. Bd 15. Nr 14, 17.)
- BÖÖK, M. F., Sveriges moderna litteratur. Sthlm 1920. VIII. 398 s



- BÖÖK, M. F., *Essayer och kritiker 1919—1920*. Sthlm 1920. 222 s.
- Viktor Rydberg 1895—<sup>21</sup>/<sub>9</sub>—1920. (Det nya Sverige 1920 s. 365—383.)
- Gustaf Fröding. (Därs. 1921 s. 13—40.)
- Snoilsky och åttioalet. (Ord och bild 1921 s. 17—32.)
- Utgivit Esaias Tegnér's Samlade skrifter, ny kritisk upplaga, kronologiskt ordnad. D. 3. Sthlm 1920. 574 s. D. 4. Sthlm 1920. 544 s. (I fören. med E. Wrangel.)
- Litteraturhistoriska och kritiska essayer i Stockholms dagblad, Svenska dagbladet och Berlingske Tidende.
- CARLGREN, O. H., *Förteckning över de i Skånska resan omnämnda djurarterna*. (Linnés Skånska resa med anmärkningar utg. av J. Sahlgren (Sthlm 1920). Anmärkn. etc. s. 19—25.)
- CARLQUIST, N. W. G., *Sockenbeskrivningar från Frosta härad författade av häradets präster åren 1746—47, utgivna*. Lund 1920. 202 s. (Svenska bygder. Skåne I.)
- Rec. av "Bernstorfferne og Danmark af Aage Friis". (Hist. tidskrift (sv.) 1920 Övers. o. granskn. s. 17—22.)
- *Förteckning över i Skånska resan citerad litteratur*. (Linnés Skånska resa med anmärkningar utg. av J. Sahlgren (Sthlm 1920). Anmärkn. etc. s. 7—10.)
- *Förteckning över de i Skånska resan nämnda personerna*. (Därs. s. 11—18.)
- Recensioner i historiska och bibliografiska ämnen i Biblioteksbladet och dagspressen.
- CHARLIER, C. V. L., *On the method of Laplace for the asymptotic computation of functions*. Uppsala 1920. 14 s. (Arkiv f. matematik etc. Bd 15. Nr 4.)
- *Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Statistik*. Lund 1920. 127 s.
- *Inbjudning till den högtidlighet varmed filosofie doktorspromotion av filosofiska fakulteten i Lund anställes tisdagen den 31 maj 1921*. Lund 1921. 19 s.
- *Introduction to stellar statistics*. (Bilaga till föreg.) Hamburg 1921. 4:o. 49 s., 4 pl.
- EIDEM, E., *Bibelkonkordans. Nya testamentet, h. 1* (s. 1—64). Sthm 1921. (I fören. med J. Lindblom och J. Lundberg.)
- *Kristenhetens äldsta bok*. (Bibelforskaren 1920 s. 161—198.)
- *Nya testimoniaforskningar*. (Därs. 1921 s. 1—4.)
- *Uppsatser i psalmboksfrågan i Sv. kyrkotidning 1920 s. 531 f. och i Vår lösen 1921 s. 136 f.*
- *Homiletiska bidrag i Skriftetal utg. av A. Adell (Sthlm 1920) s. 121—125, "Var hälsad sköna morgonstund" Årg. 8 (Lund 1920) s. 78—82 och i Vår lösen 1920 s. 278—279.*
- *Recensioner i Bibelforskaren Årg. 38, Kristendomen och vår tid Årg. 15 och Uppåt Årg. 18.*

- EKWALL, B. O. E., Några nordiska ortnamn i England. (Namn och bygd Arg. 8 (1920) s. 85—96.)
- Notes on the palatalization of *k* (*c*) in English. (Beiblatt zur Anglia Bd 32 (1921) s. 155—168.)
- Sakkunnigutlåtande rörande professuren i engelska språket i Uppsala.
- Rec. i Beiblatt zur Anglia Bd 31 (1920) s. 177—185.
- ERNBERG, J. A., Några anteckningar om konungens befallningshåvandes granskningsuppgift vid röstsammanräkning till andra kammaren. (Statsvet. tidskrift Arg. 23 (1920) s. 237—252.)
- Politisk röstplikt. (Sydsv. dagbl. Snällposten 9/1 1921.)
- ESSEN-MÖLLER, G. E., Föreläsningar i obstetrik. 2 uppl. Sthlm 1920. 8, 256 s.
- Flickornas brytningsperiod och skolarbetet, s. 65—76 hos Lehmann, J. E., Brytningstiden. Sthlm 1920.
- Un moyen de diagnostiquer avant l'accouchement une grossesse triple. (Gynécologie et obstétrique 1920.)
- Seved Ribbing och Jacques Borelius. (Under Lundagårds kronor. Ny samling. Lund 1921, s. 477—498.)
- FEHRMAN, D., Artiklar i Nordisk familjebok (Wingård) och i Kirkeleksikon for Norden.
- FIELDEN, F. J., Contemporary English poetry. I, II. (Moderna språk Arg. 14 (1920) s. 203—208, 15 (1921) s. 36—44.)
- Court masquerades in Sweden in the 17:th century. I. (The modern language review Vol. 16 (1921) s. 47—58.)
- Översättningar m. m. i Moderna språk.
- FLENSBURG, N. O. M., Till Bengt J:son Bergqvist på hans sextioårsdag den 5 oktober 1920. (Till Bengt J:son Bergqvist den 5 oktober 1920 s. 1—5.)
- Hans Henric Hallbäck. En tidsbild ur den vittra studentvärlden i Lund under ett decennium (1876—1885). (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 423—448.)
- FORSSMAN, M. J. C. A., Der Ursprung des anaphylaktischen Schockes. (Biochem. Zeitschrift Bd 110 (1920) s. 133—163.)
- Ein neues Krankheitsbild nach Seruminjektionen. (Därs. s. 164—175.)
- FRÖDIN, J. O. H., La limite forestière alpine et la température de l'air. (Bot. notiser 1920 s. 167—176.)
- Quelques associations de lande dans le Bohuslän nord-ouest. (Därs. 1921 s. 81—97.)
- De senglaciala isdämda sjöarna i översta delen av St. Lule älvs flodområde och deras dräneringsvägar. (Geol. förenings i Sthm förhandlingar 1921.)
- Recensioner i Geogr. annaler, Nordisk tidskrift och Ymer.
- FÜRST, C. M., Gustaf Retzius †. (Mannus Bd 11—12 (1919—20) s. 433—435.)



- FÜRST, C. M., När de döda vittna. Sthlm 1920. 160 s., 32 s. pl. (Konst och kulturhistoriskt bibliotek. 2.)
- Magnus Ladulås' och Karl Knutssons gravar i Riddarholmskyrkan. Sthlm 1921. X, 255 s. 4:o, 124 tafl. o. fig. (I fören. med Martin Olsson.)
- Victor Odenius och Hans Bendz. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 75—95.)
- Utgivit K. Fysiografiska sällskapet i Lund årsberättelse 1920 och förteckning på medlemmar m. m. 1921.
- GERTZ, E. M., Psychophysische Untersuchungen über die Adaptation im Gebiet der Temperatursinne und über ihren Einfluss auf die Reiz- und Unterschiedsschwellen, übers. von M. von Frey. (Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane. Abt. II. Bd 52 (1921) s. 1—51, 105—156.)
- GERTZ, O. D., Förteckning över de i Skånska resan anförda latinska växtnamnen. (Linnés Skånska resa med anmärkningar utg. av J. Sahlgren (Sthlm 1920). Anmärkn. etc. s. 26—53.)
- Laboratorietekniska och mikrokemiska notiser. 5. Om utbildningen av kristallsand. Några belysande demonstrationsexempel. (Bot. notiser 1921 s. 139—143.)
- Den första naturvetenskapliga forskningsfärden i Skåne. Ett 300-årsminne. (Fauna o. flora 1921 s. 97—104.)
- Jörgen Fuiren, Ottho Sperling och den första naturvetenskapliga forskningsfärden i Skåne. (Skånes natur. Skånes naturskyddsförenings årsskrift 1921 s. 36—40.)
- Recensioner och referat i Botan. notiser 1921 och notiser i Skånes naturskyddsförenings årsskrift 1921.
- GRÖNWALL, K. A., Replik till överdirektör Gavelin angående nomenklaturen för våra paläozoiska bildningar. (Geol. förenings i Sthm förhandlingar Bd 42 (1920) s. 311—312.)
- GYLLENBERG, K. A. W., Über die Intensitätsverteilung im Spektrum des  $\delta$ -Cephei-veränderlichen S Sagittæ. Nach Aufnahmen vom Potsdamer Observatorium bearbeitet. Lund 1920. 4:o. 32 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 16. Nr 8.)
- Variabla stjärnor av  $\delta$ -Cephei-typen. (Astron. tidskrift 1921.)
- HADDING, A. R., Apparat för slipning av bergartspreparat. (Geol. förenings i Sthm förhandlingar 1920 s. 377—384.)
- Eine neue Röntgenröhre für Debaysche Aufnahmen. (Zeitschrift f. Physik 1920 s. 369—372.)
- Röntgenographische Untersuchung von Feldspat. Lund 1921. 4:o. 26 s., 1 pl. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 17. Nr 6.)
- Über Störungen der Linienabstände und der Linienbreite bei Debeydiagrammen. (Centralblatt f. Mineralogie, Geologie und Palaeontologie 1921.)



HASSLER, Å., Rec. av "Siegfried Matz: Om underdomarens materiella processledning i svensk ordinär civilprocess". (Sv. juristtidning 1920 s. 350—356.)

— Vårt advokatväsende. (Sv. dagbladet <sup>21</sup>/<sub>2</sub> 1921.)

— Förberedelser till advokatreformen. (Därs. <sup>22</sup>/<sub>2</sub> 1921.)

HEINERTZ, N. O., Zur Personifikation geographischer Namen im Deutschen und im Schwedischen. (Moderna språk 1920 s. 124—126.)

— En ny historisk synpunkt. (Pedagog. tidskrift 1921 s. 17—21.)

— Recensioner i Moderna språk 1920 s. 159—162, 213—216, 1921 s. 60—62, 85—88, 102—104.

— Utgivit Moderna språk (tills. med H. Söderberg).

HELLQUIST, G. E., Svensk etymologisk ordbok. H. 2—5. Lund 1920—21, s. 97—336.

— Deltagit i granskningen av de under året utgivna häftena av Svenska Akademiens ordbok.

— Redigerat namnlistorna i de under året utgivna häftena av Jägerskiöld o. Kolthoff, Nordens fåglar, 2 uppl.

HERNER, S., Berättelser ur bibeln för folkskolan. Sthm 1920. XV, 176 s. (I fören. med B. J:son Bergqvist.)

— Något om undervisningen i Israel. (Till Bengt J:son Bergqvist den 5 oktober 1920 s. 134—143.)

— Litteraturanmälningar i Kristendomen och vår tid 1921 s. 38—40.

— Utgivit Kristendomen och vår tid (i fören. med F. Hallgren, O. Lewan och M. Pfannenstill).

— Bön vid jubelfesten 1918. (Lunds univ:s tvåhundra-femtioårsjubileum 1918, Lund 1919—20, 4:o s. 66.)

HERRLIN, P. A. S., Platon redivivus. (Anmälan i Sydsv. dagbl. Snällposten <sup>21</sup>/<sub>12</sub> 1920 av Cl. Lindskogs Platonöversättning.)

— Från occultismens och spiritismens värld. (Anmälan därs. <sup>10</sup>/<sub>4</sub> och <sup>17</sup>/<sub>4</sub> 1921 av A. Lehmann, Overtro og trolddom, 2 udg.)

— Det omedvetnas filosof och lundensiskt tankelif. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 301—338.)

HOLMBERG, O. R., Anteckningar till nya skandinaviska floran. I. (Botan. notiser 1920 s. 161—166.)

HOLMQUIST, H. F., Den lutherska reformationens historia. 2:dra delvis omarb. och utvidgade uppl. Sthm 1919 (utgiven 1921). XXXVII, 350 s.

— Bilder ur kyrkohistorien, religions- och missionshistorien. För folkskolans högsta klasser. Sthm 1920. 162 s.

— Är kyrkan i Sverige statskyrka? (Samtal om kyrkan. Föredrag vid tionde allmänna kyrkliga mötet, Sthm 1920, s. 20—51.)

— Påvedömetts historia 1800—1920. En översikt. Uppsala 1920. 227 s. (Sveriges kristliga studentrörelses skriftserie. 120.)

— Tre fyrahundraårsminnen. (Julafton 1920. Fol.)

— Motioner och anföranden vid kyrkomötet okt.—dec. 1920.

— Intryck från kyrkomötet 1920. (Sydsv. dagbl. Snällposten <sup>15</sup>/<sub>12</sub> 1920.)



- HOLMQUIST, H. F., Folkkyrkans uppgift i folklivet. (Kristendomen och vår tid 1920 s. 286—290.)
- Luther i Worms. (Kirke og kultur 1921 s. 169—175 och Kristendomen och vår tid 1921 s. 98—101.)
- Recensioner i Kyrkohist. årsskrift.
- Artiklar i Nordisk familjebok, Kirkeleksikon for Norden och "Sydsvenskans revy".
- JOHANSSON, RUTH A., Till frågan om behandling av kroniciterande endocardit med neosalvarsan. (Sv. läkartidn. 1920 s. 1097—1102.)
- KALLENBERG, E. A., Några spörsmål angående ställföreträdarskap i rättegång. (Sv. juristtidn. 1920 s. 129—143.)
- Om eget erkännande, särskildt med hänsyn till svensk civilprocessrätt. (Festskrift till R. A. Wrede s. 69—98.)
- Anmälan av "H. Munch-Petersen, Den danske Retspleje I—V". (Tidsskr. f. Retsvid. 1921 s. 150—165.)
- KARITZ, A., Tryckfrihetsåtalet mot Thorild. (Lunds univ:s årsskrift. Under tryckning.)
- Tidningsartiklar.
- KJELLIN, T. H., Credi eller icke Credi. (Tidskrift f. konstvetenskap 1920 s. 99—100.)
- Historisk utställning. Äldre utländska och svenska litografier. Katalog april 1921 för Lunds universitets Konstmuseum. 18 s. (Med inledning: Teknik.)
- Utländska och svenska litografier. En historisk utställning på Konstmuseet. I—IV. (Lunds dagblad <sup>16</sup>/<sub>4</sub>, <sup>19</sup>/<sub>4</sub> och <sup>21</sup>/<sub>4</sub> 1921.)
- Gustaf Rydberg. (Ord och bild 1921 s. 289—304.)
- Nordens största landsortsmuseum. Kulturhistoriska museet i Lund. (Tidskrift för hembygdsvård 1921.)
- Konst- och litteraturanmälningar i Tidskrift för konstvetenskap, Lunds dagblad m. fl.
- KLERCKER, R. K. O. G. AF, Kapitlena Diabetes insipidus, Fettsot och Sällsyntare ämnesomsättningssjukdomar i Lärobok i intern medicin, utg. av Faber, Holst och Petré, 2 uppl. Bd. IV, 1921.
- Utgivit K. Jeppssons arbete: "Untersuchungen über die Bedeutung der Alkaliphosphate für die Spasmophilie" i Zeitschrift f. Kinderheilkunde, Bd. 28, 1921.
- Seved Ribbing. (Sv. läkartidn. 1921 s. 161—167.)
- Sakkunnigutlåtande över sökandena till professuren i pediatrik vid Karolinska institutet i Stockholm 1920.
- KOCK, E. A., Interpretations and emendations of early English texts. VII, VIII. (Anglia Bd 44 (1920) s. 245—260, Bd 45 (1921) s. 105—131.)
- Bidrag till eddatolkningen. (Arkiv f. nord. filologi Bd 37 (1921) s. 105—135.)
- KOCK, K. A. L., Tillägg om färöiska stolzmoyjar, stolsmoyjar. (Arkiv f. nord. filologi Bd 36 (1920) s. 300—301.)



- KOCK, K. A. L., Till tolkningen av urnordiska runinskrifter. (Därs. Bd 37 (1920) s. 1—26.)
- Medeltida ordspråkssamlingar i Norden. (Nord. tidskrift (Lett.) 1920 s. 249—265.)
- De vetenskapliga samfundens betydelse för forskningen. (Nya dagl. allehanda  $\frac{1}{3}$  1921.)
- Svensk ljudhistoria. D. 4: 2. Lund 1921, s. 273—489.
- En lundensisk språkman från äldre tid. (Under Lundagårdskronor. Ny samling, Lund 1921, s. 404—422.)
- Utgivit Arkiv för nordisk filologi. Bd 36 (= N. F. Bd 32) h. 3—4, Bd 37 (= N. F. Bd 33) h. 1—4.
- KYLIN, J. H., Über die Entwicklungsgeschichte der Bangiaceen. Uppsala 1921. (Arkiv f. botanik. Bd 17.)
- LARSSON, HANS, Under världskrisen. Sthm 1920. 235 s.
- Intuition. Några ord om diktning och vetenskap. 4 uppl. Sthm 1920. 89 s.
- Kunskapslivet. Uppfostringspsykologi. 3 uppl. Sthm 1920. 191 s.
- På vandring. 2 uppl. Sthm 1920. 55 s.
- Rousseau och Pestalozzi i våra dagars pedagogiska brytningar. Referat och reflexioner. Sthm 1920. 74 s.
- Studier och meditationer. 5 uppl. Sthm 1920. 175 s.
- Uppsatser i Skånetidn. Dagen och Folkets tidning 1920  $\frac{25}{7}$ ,  $\frac{19}{11}$  och  $\frac{12}{12}$ . (Två grundsatser, Där tron skapar verklighet, Frödings teodicé.)
- Reflexioner för dagen. 2 uppl. Sthm 1921. 242 s.
- Idealism, realism, naturalism i skönlitteraturen. (Bokstugan 1921 s. 121—124.)
- Om kuggningarna i muntliga studentexamen. (Forum 1921 s. 93—101.)
- LEHMANN, J. E., Män och deras tro. Luther. Pascal. Rousseau. Carlyle. Kierkegaard. Lund 1920. 279 s.
- Brytningstiden. Bidrag till övergångsårens psykologi. 2 uppl. med ett tillägg: Flickornas brytningsperiod och skolarbetet. Av Elis Essen-Möller. Sthm 1920. 76 s. (Populärvetenskapliga avhandlingar. 38.)
- Kvinnor. Sthm 1920. 123 s. — 2 uppl. Sthm 1921: 128 s.
- Opdragelse til Arbejde. 2. øgede og ændrede Udg. Kbhn 1920. 186 s.
- Buddha, hans Lære og dens Gærning. 3. Udg. Kbhn 1920. 224 s.
- Mystik i Hedenskab og Kristendom. 2. øgede og ændrede Udg. Kbhn 1921. 178 s.
- Det heliga. (Kristendomen och vår tid 1921 s. 60—75.)
- Israel før og nu. (Samtiden 1920 s. 586—600.)
- Troels Lund. (Därs. 1921 s. 190—195.)
- Dansk kirkeliv set med svenske øjne. (Kirke og kultur 1921 s. 65—70.)



- LEHMANN, J. E., Generalen. (Därs. s. 185—192.)
- Finlandsrejse. I, II. (Gads Danske Magasin 1919—1920 s. 557—564, 589—594.)
- Det danskes bevarelse. (Det synlige Danmark). (Därs. s. 641—648.)
- Kultur og teknik. (Därs. s. 769—774.)
- Østersøens saga. (Därs. 1920—1921 s. 96—106.)
- Kristian Kroman. 1846—29. Marts—1921. (Därs. s. 213—219.)
- Artiklar i Hjemmet och i Sydsv. dagbl. Snällposten ("Sydsvenskans revy").
- Recensioner i Kristendomen och vår tid och i Tidskrift för konstvetenskap.
- LILJEGREN, S. B., Bemerkungen zur Biographie Miltons. (Engl. Studien Bd 54 (1920) s. 358—366.)
- A fresh Milton-Powell document. (Därs. Bd 55 (1921) s. 40—45.)
- Neuere Literatur von und über Henry James. (Därs. s. 128—131.)
- Recension av "The Cambridge history of English literature, ed. by Ward and Waller". 14 vols. (Därs. s. 257—280.)
- Recension av "A history of American literature, ed. by Trent, Erskine, Sherman, van Doren, vol. 1, 2. (Därs. s. 300—311.)
- Die spanische Sprache in Amerika. (Archiv f. das Studium d. neueren Sprachen u. Lit. Bd 142 (1921) s. 116—123.)
- Recensioner i Moderna språk 1920 s. 40—42, 45, 47—48, 158—159, 1921 s. 57—59, 100—101; i Engl. Studien 1921 s. 100—101; i Beiblatt zur Anglia 1921 s. 30—32, 121—125 och i Archiv f. das Studium der neueren Sprachen 1921 s. 147—148.
- LILJEQVIST, P. E., Recensioner i Pedagogisk tidskrift 1921 s. 21—26.
- LINDBERG, G. W., Världsmissionens läge efter krigsåren. Uppsala 1920. 51 s. (Sveriges kristliga studentrörelses missionsskriftserie. 15.)
- En världsöversikt. (Den evangeliska missionen 1921 s. 1—14, 33—44, 65—74.)
- Från världsmissionsfältet. (Sv. missionstidskrift 1920 s. 249—251, 299—301 och 1921 s. 85—87, 134—136, 180—182.)
- Missionsläget i världen. (Därs. 1920 s. 263—278.)
- Artiklar, recensioner och översikter i Sv. missionstidskrift, Den evangeliska missionen samt i dagspressen.
- LINDSKOG, C., Nya tider. Reflexer och reflexioner. Lund 1920. 136 s.
- Antigone-problemet. (Ord och bild 1920 s. 317—327.)
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. (Därs. 1921 s. 259—263.)
- Herodotos' historia. Översatt. 1, 2. Sthm 1920. X, 646 s.
- Platon, Skrifter i svensk tolkning. I. Sthm 1920. XII, 392 s., 1 pl.
- Rec. i Pedagog. tidskrift 1921.

- LOVÉN, J. M., Über  $\alpha$ -Sulfo-dipropionsäure. (Berichte d. d. chem. Gesellschaft Jahrg. 54 (1921) s. 227—229. I fören. med R. Ahlberg.)
- LUNDEGÅRDH, H., Den ekologiska stationen på Hallands Väderö. (Svensk botan. tidskrift 1920 s. 244—248.)
- Ecological studies in the assimilation of certain forest-plants and shore-plants. Contributions from Hallands Väderö Ecological station Nr. 4. (Därs. 1921 s. 46—95.)
- Artiklar i Sydsv. dagbl. Snällposten, Svenskt land och i Nordisk familjebok.
- LÖFSTEDT, H. E. H., Zur Sprache Tertullians. Lund 1920. VI, 117 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 16. Nr 2.)
- Populärvetenskapliga artiklar i tidningar.
- MALMGREN, G. R., Amnesti. (Statsvet. tidskrift 1920 s. 288—306.)
- Jfr Genmäle. (Därs. s. 456—458.)
- MOBERG, C. A., Nationalitet och religion i främre Orienten. (Lunds univ:s tvåhundra-femtioårsjubileum 1918, Lund 1919—20, 4:o s. 56—62.)
- Recensioner och uppsatser i tidningar.
- MORTENSEN, J. M., Arets böcker. (Forum 1920 s. 441—453.)
- Två bokanmälningar (J. Galsworthy; L. Nordström). (Därs. s. 512—521.)
- Litteratur. (Därs. s. 570—580.)
- I mystikens tecken. (Därs. s. 635—644.)
- Ur höstens bokflod. (Därs. 1921 s. 102—117.)
- Antik återuppståndelse. (Därs. s. 231—244.)
- Ett nytt arbete om Dostojevski. (Därs. s. 298—303.)
- The years books in Sweden. (The American Scandinavian review 1920 s. 841—848.)
- Molières Misantropen. (Edda 1920 s. 255—271.)
- Artiklar i Nordisk familjebok Bd 31 och 32.
- Artiklar i Sydsv. dagbl. Snällposten, Dagens nyheter och Stockholmstidningen.
- MURBECK, S. S., Beiträge zur Biologie der Wüstenpflanzen. II. Die Synaptospermie. Lund 1920. 4:o. 53 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 17. Nr 1.)
- MÖLLER, K. E. W., Resultaten av ventrikelresektion för cancer vid kirurgiska kliniken i Lund 1898—1918. (Hygiea 1920 s. 641—667.)
- MÖRNER, MARIANNE, Le Purgatoire de Saint Patrice du manuscrit de la Bibliothèque nationale fonds français 25545. Publié pour la première fois. Lund 1920. XXVII, 62 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 16. Nr 4.)
- NAUMANN, E. C. L., Några synpunkter angående de limniska avlagringarnas terminologi. Sthm 1920. 22 s. (Sveriges geolog. undersökning. Årsbok 14 (1920).)



- NAUMANN, E. C. L., Om roströr och vissa därmed jämförliga bildningar. Sthm 1921. 27 s. (Därs.)
- Die Bodenablagerungen des Süßwassers. Eine einführende Übersicht. (Archiv f. Hydrobiologie Bd 23 (1921) s. 97—169.)
- Untersuchungen über das Verteilungsproblem des limnischen Biosestons. I. Sthm 1921. 4:o. 28 s. (K. Sv. Vet.-Akad:s handlingar Bd 61: 6.)
- Spezielle Untersuchungen über die Ernährungsbiologie des tierischen Limnoplanktons. I. Lund 1921. 4:o. 27 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 17. Nr 4.)
- NELSON, H. M. O., Öland. Solens och vindarnas ö. (Svenska Turistföreningens årsskrift 1921 s. 1—22.)
- Geografiundervisningen och de nya geografiska läroböckerna i folkskolan. Reflexioner och kritik. (Skola och samhälle 1921 s. 1—11.)
- Hur Ljusnarsbergsbygden brutits. (Från Ljusnarsbergen, en hembygdsbok utg. av Kopparbergs-Ljusnarsbergs folkbildningsförening, Lindesberg 1921, s. 17—31.)
- Recensioner i Ymer och i Tidskrift för hembygdsvård.
- Tidningsuppsatser.
- NERANDER, O. T., Om havandeskapets avbrytande i de tidigare månaderna (abortus provocatus) ur psykiatrisk synpunkt. (Sv. läkartidn. 1921 s. 24—26.)
- NILSSON, N. M. P., Die "Traditio per terram" im griechischen Rechtsbrauch. (Archiv f. Religionswissenschaft Bd 20 (1920) s. 232—235.)
- Frederik Poulsen och Delfi. (Ord och bild 1920 s. 209—212.)
- Kråknedanet. (Festskrift för Hammarstedt.)
- Recensioner och uppsatser i tidskrifter och tidningar.
- NILSSON-EHLE, N. H., Liggsäd på hvetet. (Landtmannen 1920 s. 535—538.)
- Från växtförädlingens område. Hveteförädlingen och kvalitetsfrågan. (Därs. s. 695—698.)
- Hösthvete och växtföljd i Skåne. (Skånsk jordbrukstidskrift 1920 s. 561—565.)
- Multiple Allelomorphe und Komplexmutationen beim Weizen. Untersuchungen über Speltoidmutationen beim Weizen II. (Hereditas Bd 1 (1920) s. 277—311.)
- Über mutmassliche partielle Heterogamie bei den Speltoidmutationen des Weizens. Untersuchungen über Speltoidmutationen beim Weizen III. (Därs. Bd. 2 (1921) s. 25—76.)
- Referat i ärftlighetslära och växtförädling i Zeitschr. f. indukt. Abst.- und Vererbungslehre och i Landtmannen.
- Tidningsartiklar.
- NORDSTEDT, C. F. O., Prima loca plantarum Suecicarum. Första litteraturuppgift om de i Sverige funna vilda eller förvildade kärlväxterna. (Botan. notiser 1920, Bilaga s. 65—95, I—IV.)



- NORDSTEDT, C. F. O., Redigerat och utgivit Botaniska notiser.
- NORLIND, G. A., Fernão de Magalhães och den första världsomseglingen 1519—22. Till 400-årsminnet. (Ymer 1921 s. 1—24.)
- Geografiska artiklar i Nordisk familjebok fr. o. m. bokst. V.
- Recensioner av geografisk litteratur i Pedagogisk tidskrift.
- Tidningsartiklar.
- NORLIND, N. W., Smärre bidrag till Astronomische Nachrichten och till Beobachtungs-Zirkulär d. Astronom. Nachrichten.
- NYMAN, A. T., Kring antinomierna. Teser och antiteser inom föraristotelisk filosofi. Lund 1920. (4), 79 s. (Vetenskapssocieteten i Lund. Skrifter. 2.)
- Förnuftsetikern Kant. En vägledning. (1: Immanuel Kant, Grundläggning av sedernas metafysik, övers. av G. Leffler. 2 uppl. Sthm 1920, s. 7—22.)
- Antinomierna i Aristoteles' Fysik. En Kantparallell. Lund 1921. 98 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 3.)
- NÖRLUND, N. E., Sur l'état actuel de la théorie des équations aux différences finies. (Bulletin des sciences mathématiques sér. 2 t. 44 (1920) s. 174—192, 200—220.)
- Mémoire sur les polynomes de Bernoulli. (Acta mathematica Bd 43 (1920) s. 121—196.)
- Mémoire sur le calcul aux différences finies. (Därs. Bd 44 (1921) s. 1—142.)
- Sur les équations aux différences finies. (Comptes rendus du Congrès international des mathématiciens, Strasbourg 1920. 22 s.)
- OLOW, J. O., Zur Frage von der expektativen Behandlung der fortgeschrittenen extrauterinen Schwangerschaft. (Zentralblatt f. Gynäkologie 1921.)
- Om havandeskapets avbrytande i de tidigare månaderna (abortus provocatus) ur obstetrisk synpunkt. (Sv. läkartidn. 1921 s. 65—71, 81—93.)
- OLSON, E., Flores och Blanzeflor. Kritisk upplaga (= Samlingar utg. af Svenska fornskriftsällskapet h. 157). Lund 1921. XXIV, 141 s.
- Sögur Danakonunga. Utg. för Samfund til udgivelse av gammel nordisk litteratur. H. 2. Kbhvn (tr. i Lund) 1920—21, s. 97—176. (I fören. med C. J. F. af Petersens.)
- Jacob Wallenberg. Min son på galejan, utg. med inledning och förklarande anmärkningar. Sthm 1921. 290 s.
- Textkritiska studier över den fornsvenska Flores och Blanzeflor. III. (Archiv f. nord. filol. Bd. 37 (1921) s. 169—175.)
- Anmälan av "Martin P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weinachtsfestes". (Därs. Bd 37 (1920) s. 88—97.)
- Artiklarna *egendom-egenskap* samt *egnahems-* i h. 60 och artiklarna *fall*, *falla*, *fallande*, sbst. och adj., *fallen*, *fallenhet*, *fallhöjd* och *fallrep* i h. 62 av Svenska Akademiens ordbok.



- OLSON, E., Tidningsartiklar (i Svenska dagbladet och Sydsv. dagbl. Snällposten).
- PALLIN, G., Ueber die Lage der Hepatico-Cysticuskonfluenz und den Verlauf der extrahepatischen Gallenwege. (Bruns' Beiträge zur klin. Chirurgie Bd 121 (1921) s. 68—83.)
- Das Carcinom des Ductus Hepatico-Choledochus und seine chirurgische Behandlung. (Därs. s. 84—136.)
- PERSSON, A. W., Le temple en calcaire à Marmaria. (Bulletin de Correspondance Hellénique 1921.)
- Les sculptures de Marmaria. (Därs.)
- Artiklar i dagspressen.
- PETERSENS, C. J. F. AF, Sögur Danakonunga. Utg. för Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. H. 2. Kbhvn (tr. i Lund) 1920—21, s. 97—176. (I fören. med Emil Olson.)
- Ur mina biblioteksminnen. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 519—554.)
- PETERSSON, J. K. H., Arische und armenische Studien. Lund 1920. 144 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 16. Nr 3.)
- Studien über die indogermanische Heteroklisie. Lund 1921. 284 s. (Skrifter utg. av Vetenskapssocieteten i Lund. I.)
- PETRÉN, K. A., Studier över nephritis acuta. (Sv. läkartidn. 1920 s. 817—829.)
- Om havandeskapets avbrytande i de tidigare månaderna (abortus provocatus) ur internistens synpunkt. (Därs. 1921 s. 18—24, 33—40.)
- Zur diätetischen Behandlung schwerer Diabetesfälle. (Verhandlungen des deutschen Congresses für innere Medizin 1920 s. 185—188.)
- Zur Frage der physikalischen Therapie der rheumatischen Muskel- und Gelenkerkrankungen. (11. Internat. ärztlicher Fortbildungskursus in Karlsbad.)
- Bemerkung zum nosographischen Verhalten der Bauchreflexe. (Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Nervenärzte 1920.)
- Till frågan om ischias patogenes och etiologi. Med bidrag av Edith Otterström. (Bibliotek for læger 1921, s. 1—26.)
- De organiska nervsjukdomarna. (Lärobok i intern medicin Bd. 4, Kbhvn 1921, s. 1—308.)
- PFANNENSTILL, G. M., Kyrkopolitiska riktlinier. Ett utkast. (Kristendomen och vår tid 1920 s. 270—278.)
- Trons grundvalar. 1, 2. (Därs. 1921 s. 87—98, 157—172.)
- Anföranden vid Kyrkomötet 1920.
- Utgivit Kristendomen och vår tid (i fören. med F. Hallgren, S. Herner och O. Lewan).
- QUENNERSTEDT, A. W., Mina första Lundaminnen. Lund 1921. 4:o. 30 s. (Skrifter utg. av föreningen Det gamla Lund. III.)
- En studentafton på 1860-talet. Med många utveckningar från ämnet. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 96—117.)



- RIBBING, L., Sur la persistance d'un type crânien depuis l'âge de pierre jusqu'à nos jours. (Lunds univ:s årsskrift. Under tryckning.)
- Recensionen m. m. i Lunds dagblad och Biblioteksbladet.
- RIBBING, S., Pehr Erik Gellerstedt. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 241—253.)
- RODHE, E. M., Deltagit i utarbetandet av Betänkande jämte författningsförslag rörande den svenska evangelieboken avgivet den 11 okt. 1920. Däri författat: Evangelier och epistlar. I. Historik s. 3—43, III. Specialmotivering s. 57—111.
- Svenska kyrkan 1919 (Teologisk tidsskrift (Dansk) 1920 s. 293—309.)
- Svenska kyrkan 1920. (Därs. 1921 s. 139—153.)
- Livet efter döden. Sthm 1921. 75 s. (Religionsvetenskapliga skrifter. 2.)
- Inför det nya året. (Kristendomen och vår tid 1921 s. 1—4.)
- Skriftetal på Kristi Himmelfärdsdag. (Skriftetal samlade och utgivna av A. Adell, Sthm 1920, s. 108—111.)
- Anvisningar för undervisningen i kristendomskunskap. (Undervisningsplan för Malmö folkskolor, Malmö 1920, s. 27—43.)
- Jesu tro och vår. ("Var hälsad sköna morgonstund". Jultankar af präster i Lunds stift 8:de årg., Lund 1920, s. 35—41.)
- Artiklar i Nordisk familjebok.
- Bokanmälningar i Biblioteksbladet.
- ROSÉN, C. H., Moral och religion. (Kristendomen och vår tid 1921 s. 179—191.)
- Recensionen. (Därs. s. 218—224.)
- RYDBECK, S. O. H., Hava den äldre stenålderns redskapsformer stundom levat kvar ända in i gånggriftstiden? (Fornvännen 1920 s. 136—146.)
- Isidor Zetterberg. (Tidskrift för konstvetenskap 1920 s. 105—106.)
- Utställningen af äldre kyrklig konst från Skåne. (Officiell berättelse över Baltiska utställningen i Malmö 1914, I s. 395—418.)
- SAHLGREN, G. F. J., De skånska häradena och deras namn. En översikt. (Namn och bygd 1920 s. 54—62.)
- Forna tiders jakt och djurfångst belysta av ortnamnen. (Därs. s. 146—173.)
- Hvalen. Ett gammalt önamn, förklarat. (Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1920 s. 13—18. Med 1 pl.)
- Svenska bygder i äldre beskrivningar. Med anmärkningar och register utgivna. Skåne. 1. Lund 1920. 203 s.
- Carl Linnæi Skånska resa. Med anmärkningar utgiven. Sthm 1920. 12, XIV, 434, 34 s., 1 karta, 6 tab., 54 s. anm., förkl. o. reg.
- Smärre bidrag i Namn och bygd 1920 s. 174—177.
- Utgivit Namn och bygd 1920—21.



- SIEGBAHN, K. M. G., Über ein Verfahren der Spektralanalyse mittels Röntgenstrahlen. (Zeitschrift f. Physik 1921 s. 61—67. I fören. med A. E. Lindh och N. Stensson.)
- Röntgenspektroskopien som kemisk analysmetod. (Nordisk Handelsblad för kemisk Industri 1921 Nr 13.)
- Röntgenspektra. (Kosmos 1921 s. 170—219.)
- SJÖBECK, J. P., Ärkebiskop Henrik Reuterdahls memoarer. Personregister. Lund 1920, s. 401—424.
- Något om Lunds Weckoblad och dess siste redaktör. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 175—215.)
- SJÖSTEDT, G., Algologiska studier vid Skånes södra och östra kust. Lund 1920. 4:o. 40 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 16. Nr 7.)
- Om järnutfällning hos hafsalger vid Skånes kuster. (Botan. notiser 1921 s. 101—130.)
- SJÖVALL, P. G. E., Utveckling och pedagogik inom medicinsk vetenskap. (Till Bengt J:son Bergqvist den 5 oktober 1920 s. 267—277.)
- Hur böra landstingen ordna den kroniska sjukvården? (Förhandlingarna vid K. Socialdepartementets konferens den 18—19 oktober 1920, Sthm 1921, s. 118—125.)
- Om rätten för läkare att avbryta havandeskap. (Sv. läkartidn. 1921 s. 49—58.)
- A contribution to the knowledge of the pathogenesis in Wilsons disease. (Acta medica scandinavica Bd 54 (1921) s. 195—212. I fören. med G. Söderbergh.)
- Gustav v. Bunge. (Tirfing 1920 s. 97—99.)
- SMITH, L., Über einige Versuche  $\beta$ -Chlorhydrine darzustellen. (Sv. kemisk tidskrift 1921.)
- Über die Wirksamkeit einiger Fractionieraufsätze bei Destillation im Vacuum. Einige Laboratoriumsaufzeichnungen. (Journal f. prakt. Chemie. N. F. Bd 102 (1921) s. 295—304.)
- SOMMARIN, E. F. K., Om rätt för riksbanken att gottgöra ränta & depositioner. (Nationalekon. fören:s förhandlingar 1920 s. 55—77, 83—87, 89—91.)
- Om reformeringen av huvudmannainstitutionen i sparbankerna. (Statsvet. tidskrift 1920 s. 316—344.)
- Prisstegringarna och lönestegringarna 1914—1920 samt deras väsentligaste orsaker. (Lantbruksveckans handlingar 1920 s. 42—59.)
- Penningvärdets fall 1914—1920 och de planerade åtgärderna att förhindra dess fortgång samt eventuellt förbättra penningvärdet. Föredrag vid köpmanskurserna i Stockholm 1920. (Köpmannen 1920 n:r 23—25.)
- Modern affärsreklam. Föredrag vid köpmanskurserna i Stockholm 1920. (Därs. n:r 25—26.)
- Hvarför enskilda varor stiga och falla i pris. (Därs. n:r 15  $\frac{1}{2}$ .)



- SOMMARIN, E. F. K., Kräver den ekonomiska utvecklingen inskränkningar i den enskilda jordäganderätten? Korreferat. (Förhandlingar vid Nordiska nationalekonomiska mötet i Sthm 1920 s. 152—159.)
- Sakkunnigutlåtande rörande professuren i nationalekonomi och finansrätt vid universitetet i Uppsala 1921.
- Recensioner i Statsvet. tidskrift.
- Artiklar i Nordisk familjebok.
- STADENER, N. S., Villkoren för kyrkans förnyelse. Högmässopredikan. (Kristendomen och vår tid 1920 s. 263—270.)
- STILLE, A. G. H., Recensioner i Hist. tidskrift (sv.) och i Sydsv. dagbl. Snällposten.
- Utgivit Karolinska förbundets årsbok. Lund 1920.
- SYDOW, C. W. VON, Några begravningsbruk. (Folkminnen o. folk-tankar Bd 6 (1919) s. 1—11.)
- Jättarna i mytologi och folktro. (Därs. s. 52—96.) Även utg. i särtryck. Lund 1920. (8), 45 s.
- Mytologiens jättar. Ett svar till prof. Edv. Lehmann. (Därs. 1920 s. 136—149.)
- Iriskt inflytande på nordisk guda- och hjältesaga. (Vetenskaps-societeten i Lund. Årsbok 1920 s. 21—29.)
- Några ord om folkminnenas kulturbetydelse. (Från Ljusnars-bergen. En hembygdsbok, utg. av Kopparbergs--Ljusnarsbergs folkbildningsförening, Lindesberg 1921, s. 75—76.)
- Folklig pingst. (Sydsv. dagbl. Snällposten ("Sydsvenskans revy"), pingstnumret.)
- TEGNÉR, E. H. W., Bland Lunds minnesvårdar. (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 555—620.)
- THORN, A. C., Herrn Mahlhubers Reiseabenteuer von F. Gerstäcker. Mit Anmerk. herausgegeben. 3 uppl. Lund 1920. 128 s. (Bibliothek moderner deutscher Schriftsteller für den Schulgebrauch. 6.)
- Rainbow Island by L. Tracy. With explanatory notes. 2 ed. Malmö 1920. (4), 191 s. (Moderna språks skoltexter. I fören. med E. A. Kock.)
- Les proverbes de bon enseignement de Nicole Bozon, publiés pour la première fois. Lund 1921. XXXIII, 65 s., 3 tab. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 4.)
- Diverse bidrag till tidningar m. m.
- THUNBERG, T. L., Hemmets och samhällets hygien. 4 uppl. Lund 1920. 79 s. (Hälsolärans grunder. 2.)
- Zur Kenntnis des intermediären Stoffwechsels und der dabei wirksamen Enzyme. (Skand. Archiv f. Physiologie Bd 40 (1920) s. 1—92.)
- Alkoholens fysiologiska verkningar. Populärvetenskaplig översikt. Sthm. 1920. 112 s. (Nykterhetskommittén. X: 6.)
- Särskilt yttrande i Nykterhetskommitténs betänkande IX, Sthm 1920, s. 415—428.



- THUNBERG, T. L., Utgivit och redigerat Hygienisk revy.
- THYRÉN, J. C. W., Den moderna straffrättens grundåskådningar. Anmärkningar vid prof. A. V. Lundstedts skrift "En principinledning" etc. (Uppsala 1920). Lund 1920. 55 s.
- Recension av "A. V. Lundstedt: Principinledning". (Sv. juristtidn. 1920 s. 219—227.)
- Über subsequeute Imputation De lege ferenda. Lund 1921. 22 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 17. Nr 1.)
- Utgivit Universitetets rektorsprogram och årsberättelse.
- TROEDSSON, G. T., Några anmärkningar om en egendomlig utbildning av kalkspat. Odense 1920. 8 s. (Meddelelser fra Dansk geologisk forening. Bd 5. Nr 18.)
- Skånes dalmanitesskiffer, en strandbildning. (Geol. fören:s i Sthm förhandlingar 1920 s. 265—290.)
- Bidrag till kännedomen om Västergötlands yngsta ordovicium jämte ett försök till parallellisering av de ordovicisk-gotlandiska gränslagren i Sverige och N. Amerika. Lund 1921. 4:o. 18 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 2. Bd 17. Nr 3.)
- Referat av paleontologisk och stratigrafisk litteratur i Geolog. Zentralblatt.
- TUNELD, E. O., Ett antal artiklar i Svenska Akademiens ordbok.
- TURESSON, G. W., Mykologiska notiser. II. (Botan. notiser 1920 s. 113—125.)
- WALBERG, F. G. E., Date de la composition des recueils de Miracula sancti Thomæ Cantuariensis dus à Benoît de Peterborough et à Guillaume de Cantorbéry. (Le Moyen Âge 1920 s. 259—274.)
- "Maitre Aliboron". Ett öknamns historia. (Nordisk tidskrift 1921 s. 43—52.)
- Franskans ställning vid läroverken. I, II. (Stockholms-tidningen 15/9 och 16/9 1920.)
- WALLENGREN, H. T. S., Lärobok i biologi. Zoologi. IV. De flerceiliga djurens fortplantningshistoria och foster. 3 uppl. Sthm 1920. 66 s. (I fören. med A. Hennig.) — VI.Handledning vid övningar i djurfysiologi. Sthm 1921. (6), 50 s.
- WALLENGREN, M. J. S., Om parti- och personmomenten inom proportionalismen. (Statsvet. tidskrift 1920 s. 345—362.)
- Proportionsvalssakkunnigas betänkande II. (Därs. 1921 s. 113—118).
- Proportionsvalssakkunnigas betänkande II, avgivet den 18 april 1921: Det proportionella valsättet vid val till riksdagen. 394 s. (Under samverkan med övriga utsedda sakkunniga.)
- Bidrag till publikationen Statens förlikningsmäns för medling i arbetstvister verksamhet år 1918, 1919, utg. av Kungl. Socialstyrelsen, 1918 s. 32—55, 1919 s. 31—41.
- Redigerat Statsvetenskaplig tidskrift.
- WALTER, E. T., En prepositionsfråga i tyskan. (Moderna språk 1920 s. 66—68.)
- Bidrag till Moderna språk.



- WEIBULL, C. H. J., Sverige och dess nordiska grannstater under den tidigare medeltiden. Lund 1921. VIII, 196 s.
- WEIBULL, L. U. A., Erik Lange och Sophia Brahe. Ett bidrag till deras historia. (Hist. tidskrift f. Skåneland Bd 7 (1921) s. 242—247.)
- Utgivit Ärkebiskop Henrik Reuterdahls memoarer. Lund 1920. (1), XIV, 424 s., 1 pl.
- WERIN, A. G., Fredrika Bremer som berättare. (Ord och bild Årg. 30 (1921) s. 277—283.)
- Fredrika Bremer som liberal filantrop (Därs. s. 497—507.)
- Artiklar i tidningar.
- WERNSTEDT, W., Till frågan om förekomsten av en spasmofil pseudopertussis. (Hygiea 1920 s. 559—570.)
- Några ord om "stridor congenitus" i belysning av tvänne till sektion gångna fall. (Därs. s. 609—621.)
- WESTERLUND, C. A. S., Moderna synpunkter på beräkningen av fodermedlens värde för underhåll och produktion. (Lantmannen 1920 s. 784—787, 803—805.)
- Några ord om spenens fysiologi. (Sv. mejeritidn. 1921 s. 17—22.)
- WICKSELL, J. G. K., Carl Menger. (Ekon. tidskrift 1921 s. 113—118.)
- Artiklar i tidningar.
- WICKSELL, S. D., Beiträge zum Studium der Bravais'schen Funktion. Uppsala 1920. 12 s. (Arkiv f. matematik, astronomi och fysik. Bd 15. Nr 7.)
- Elementen av statistikens teori. Med särskild hänsyn till befolkningsstatistiken. Sthm 1920. VIII, 176 s. (Sv. försäkringsfören:s publikationsserie. 2.)
- De demografiska talens regionala fördelning samt dennas förskjutning. (Statsvet. tidskrift 1920 s. 363—376.)
- Översikter och meddelanden. II. Statistik och ekonomi. (Därs. 1920—1921.)
- Recensioner i Statsvet. tidskrift, Skand. aktuarietidskrift, Weltwirtschaftliches Archiv, Biblioteksbladet och i tidningspressen.
- WIDMARK, E. M. P., Återbesättandet av professorsämbetet i medicinsk och fysiologisk kemi vid Lunds universitet. Slutpåminnelser. Lund 1920. 24 s.
- Untersuchungen über die chemischen Bedingungen für das Beibehalten der normalen Struktur der Zellen. Mitteilung IV. (Skand. Archiv f. Physiologie 1921. I fören. med G. Lindahl.)
- Studien über die Succinodehydrogenase. (Därs.)
- Ein organischer Katalysator mit Wasserstoffionoptimum. (Därs. I fören. med C. A. Jeppsson.)
- Om livsviktiga beståndsdelar i födan. Installationsföredrag. (Hygienisk revy 1921 s. 26—31.)
- WRANGEL, E. H. G., Ännu en Finn-Simson från det gamla Lund. (Tidskrift f. konstvetenskap 1920 s. 61—66.)



- WRANGEL, E. H. G., *Rafael, hans levnad och verk*. Sthm 1920. (8), 130 s.
- *Två praktskrin från Skåne. En studie i 1000-talets konsthistoria.* (Hist. tidskrift f. Skåneland Bd 7 (1921) s. 271 – 298.)
  - *Wickenberg och Wickenbergsbilder i Skåne.* (Malmö fornminnesförenings minnesskrift 1921. 12 s.)
  - *Herberget.* (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 282—300.)
  - *Konsthistoriska och estetiska uppsatser i Sydsv. dagbl. Snällposten.*
  - *Artiklar i Nordisk familjebok.*
  - *Redigerat och utgivit* (tills. med F. Hazelius) *Tidskrift för konstvetenskap.*
  - *Utgivit* (tills. med F. Böök) *Es. Tegnér's Samlade skrifter.* Ny kritisk upplaga, kronologiskt ordnad. D. 3 och 4, Sthm 1920, samt däri författat kommentaren till breven i D. 3 s. 543—570 och i D. 4 s. 517—540.
- WULFF, F. A., *Ett varningsrop till 1920 års kyrkomöte. Kritiska anmärkningar i koral- och psalmboksfrågan. I—V.* (Nya dagl. allehanda 5/10—8/11 1920.)
- *Melankoliska betraktelser med anledning av musiknämndens Förslag (1920) till koralpsalmbok jämte musik till det nya tillägget av 120 nummer. I—IV.* (Lunds dagblad nov.—dec. 1920.)
  - *Kaos och bedrövelse, med anledning av 1920 års kyrkomötes beslut att antaga det "Reviderade förslaget" till psalmbok och det tillhörande Förslag till koralbok. I—III.* (Lunds dagblad dec. 1920.)
  - *Walter Runeberg.* (Därs. 28/12 1920.)
  - *Femte sången i Dantes Inferno. Med anledning av det pågående Dantejubleet.* (Nya dagl. allehanda 17/4 1921.)
  - *Språkförfall, språkutveckling och strängare korrekturskötsel.* (Sv. dagbladet 10/5 1921.)
  - *Axel och Gustaf Nyblæus. Ett fostbrödralag.* (Under Lundagårds kronor. Ny samling, Lund 1921, s. 135—174 + En släkt-tavla.)
  - *Svensk ordlista. 2 uppl. Med uttalsbeteckning, vägledning till riksspråksuttal och språkskötsel.* Lund 1921. 456 s. (I fören. med I. A. Lyttkens)

Jämte vad sålunda av universitetets lärare och tjänstemän från trycket utgivits hava följande avhandlingar ventilerats och godkänts:

Ventilerade  
avhandlingar.

- BETZÉN, T., *Formenlehre der Sprache Zwinglis.* Greifswald 1921. 8:o.
- CARLQUIST, G., *Carl Fredrik Scheffer och Sveriges politiska förbindelser med Danmark åren 1752—1765.* Lund 1920. 8:o.

- ENEWALD, N., Sverige och Finnmarken. Svensk finnmarkspolitik under äldre tid och den svensk-norska gränsläggningen 1751. Lund 1920. 8:o.
- ESSCHER, F., Über die Sterblichkeit in Schweden 1886—1914. Eine Stabilitäts- und Korrelationsuntersuchung. Lund 1920. 4:o.
- FÄNGE, B., On the distances and luminosities of stars of spectral type *G* as derived from their proper motions. Lund 1921. 4:o.
- HAGMAN, N., Studien über die Schwimmblase einiger Gadiden und Macruriden. I. Gestalt des Organes und Befestigung desselben binnen der Leibeshöhle. Lund 1921. 8:o.
- HALLQVIST, C., The inheritance of the flower colour and the seed colour in *Lupinus angustifolius*. Lund 1921. 8:o.
- HEIMER, H., Étude sur la langue de Gautier d'Arras. Lund 1921. 8:o.
- LUNDBERG, J., Studier över andra starka verbalklassen i nysvenskan med hänsyn tagen även till övriga starka verbalklasser. Lund 1921. 8:o.
- NORDQVIST, H., Studien über das Teichzooplankton. (Aus der teichwirtschaftlichen und biologischen Versuchsstation Aneboda und dem Zoolog. Institut der Universität Lund). Lund & Leipzig 1921. 4:o.
- NYGREN, A., Religiöst apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser. Lund 1921. 8:o.
- RASMUSON, H., Beiträge zu einer genetischen Analyse zweier *Godetia*-Arten und ihrer Bastarde. Lund 1921. 8:o.
- ROHTLIEB, C., Gränsproduktiviteten hos jordbrukets produktionsfaktorer. En kritik av jordproduktivitetslagen. Stockholm 1921. 8:o.
- RYDE, F., A contribution to the theory of linear homogeneous geometric difference equations (*q*-difference equations). Lund 1921. 4:o.
- UHLER, A., Sur les séries zétafuchsiennes. Lund 1921. 4:o.

Universitetets  
årsskrift.

Av Lunds universitets årsskrifts nya följd har under året vardera avdelningens bd 16 färdigtryckts; bd 17 är under tryckning.

Ledamöter i  
konsistorierna  
m. m.

Under den tid, denna årsberättelse omfattar, har den akademiska församlingen hållit 2, det större konsistoriet 17 och det mindre konsistoriet 22 sammanträden.

Under ifrågavarande akademiska år hava följande personer varit ledamöter av det större akademiska konsistoriet, nämligen: undertecknad, rektor, prorektor professorn Axel Moberg samt professorerna C. V. L. Charlier, J. Borelius, E. Wrangel, M. Pfannenstill, E. Essen-Möller, H. Larsson, I. Broman, K. Petré,



S. Herner, Sv. Murbeck, H. Wallengren, E. A. Kock, E. Liljeqvist, A. Ernberg, T. Brodén, A. Stille, M. P:n Nilsson, R. Malmgren, E. Aurelius, O. Carlgren, C. G. Bergman, E. Lehmann, E. Sjövall och E. Sommarin. I ekonomiska mål deltog i det större konsistoriet räntmästaren O. G. Regnéll och i biblioteksärenden överbibliotekarien E. Ljunggren.

I det mindre konsistoriet tjänstgjorde under ifrågavarande år rektor och prorektor samt professorerna S. Herner, C. G. Björling, I. Broman, M. P:n Nilsson och O. Carlgren.

Förutom ordinarie ledamöterna hava i drätselnämnden tjänstgjort professorerna Björling, Moberg och Carlgren.

Dekaner hava varit: i teologiska fakulteten professorn Herner, i juridiska fakulteten professorn Sommarin, i medicinska fakulteten professorn K. Petré, i filosofiska fakultetens humanistiska sektion professorn Herrlin och i samma fakultets matematiska naturvetenskapliga sektion professorn Charlier.

Universitetets ledamöter i styrelsen för Lunds studenthem hava utgjorts av, förutom rektor och räntmästaren, professorerna Herner, Björling, Broman och Moberg.

Styrelsen för universitetets årsskrift har bestått av professorerna Holmquist, Björling, Borelius, Stille och H. Wallengren samt överbibliotekarien Ljunggren.

Antalet vid universitetet närvarande studenter utgjorde under 1920 års hösttermin 1423, av vilka 147 tillhörde teologiska, 353 juridiska, 337 medicinska och 586 filosofiska fakulteten. Under vårterminen 1921 utgjorde antalet 1421, varav 143 tillhörde teologiska, 355 juridiska, 367 medicinska och 556 filosofiska fakulteten.

Statistiska  
uppgifter.

Under höstterminen hava 253 studenter inskrivits vid universitetet, under vårterminen 60 eller tillhopa 313. Av dessa hava 43 förut varit inskrivna vid Uppsala universitet, Karolinska mediko-kirurgiska institutet, någon av rikets högskolor eller utländskt statsuniversitet.

Under läsåret hava följande studenter avlagt nedannämnda examina: teologie licentiatexamen 3; teologie kandidatexamen 30; praktisk-teologiska prov 25; juris licentiatexamen 1; juris kandidatexamen 29; kansliexamen 2; medicine licentiatexamen 10; medi-



cine kandidatexamen 34; filosofie licentiatexamen 30; filosofisk ämbetsexamen 21; filosofie kandidatexamen 71; teologisk-filosofisk examen 16; efterprovning till filosofie licentiatexamen 1, till filosofisk ämbetsexamen 6 och till filosofie kandidatexamen 7 samt särskild provning för teologie kandidat till provår 4.

Under året hava utfärdats 76 akademiska betyg, därav 12 för lärare och tjänstemän vid universitetet.

#### Premier.

1920 års premier för flit och framsteg i studier hafva på följande sätt utdelats: inom teologiska fakulteten till G. E. J. Jakobsson, kalm., J. N. Ljunghoff, mlm., och Th. Peterson, sm.; inom juridiska fakulteten Gunnar Thomasson, ld., G. M. E. Böös, ld., och P. T. Svensson, sm.; inom medicinska fakulteten C. A. Brunkman, hb., J. Louis Andersson, ld. och Ag. Persson, sm.; inom filosofiska fakulteten I. Jönsson-Harrie, hb., L. G. Sjöstedt, mlm., och K. A. Vejde, sm.

#### Doktorsutnämning och doktorspromotioner.

Den 31 maj 1921 förrättades juris doktorsutnämning samt filosofie doktorspromotion.

Till juris doktor utnämndes:

Curt Victor Rohtlieb, ög.,

född i Stockholm  $\frac{2}{9}$  1880, föräldrar: revisionssekreteraren Bernhard Herman Rohtlieb och Maria Felicia von Willebrand. — Mogenhetsexamen vid Beskowska skolan  $\frac{20}{6}$  1899; student vid universitetet i Uppsala  $\frac{26}{6}$  samma år; juris utriusque kand.-ex.  $\frac{27}{6}$  1904; inskriven vid universitetet i Lund  $\frac{22}{4}$  1921, jur. lic.-ex. därstädes  $\frac{26}{4}$ , disp. för doktorsgr.  $\frac{30}{6}$  s. å. — E. o. notarie i Kungl. Svea Hovrätt  $\frac{2}{6}$  1904. Tjänstgjorde i Stockholms läns västra domsaga, förvaltade där domarämbete 4 månader 22 dagar samt höll tio allmänna tingssammanträden om tillhopa tjugo rättegångsdagar ävensom ett sammanträde för tings avslutande. Amanuens i jordbruksdepartementet  $\frac{21}{12}$  1908; tjänstgjorde från december 1908 till november 1909 såsom sekreterare hos lantmäteriundervisningssakunniga, ävensom såsom notarie i riksdagens jordbruksutskott år 1910. Därefter innehaft förordnanden under särskilda tider såsom registrator, kanslisekreterare, extra föredragande och kansliråd i jordbruksdepartementet; förste kanslisekreterare därstädes  $\frac{21}{12}$  1917.

Utgivna skrifter: Till frågan om det mindre jordbrukets kredit (Ekonomisk Tidskrift 1910). — Jordfrågan och dagspolitiken (Svensk Tidskrift 1911). — Torparklassens bevarande (Svensk Tidskrift 1912). — Samhället och den enskildes rätt till jordförbättringar (Statsvetenskaplig tidskrift 1914). — De nyaste riktlinjerna för lantbrukets ekonomi



(Ekonomisk Tidskrift 1914). — Näringsvärden att tillvarataga (Social tidskrift 1915). — Om gränsen för jordbrukets intensifiering (Ekonomisk Tidskrift 1916). — Jordbrukets "relativa avkastning" och räntabilitet (därsammastädes). — Om förutsättningarna för maximipris (Statsvetenskaplig tidskrift 1918). — Några kapitalbildningsfrågor (Ekonomisk Tidskrift 1919). — Räkenskapsresultaten från svenska jordbruk (Nordisk Jordbrugsforskning 1919). — Jordbrukets företagervinst (därsammastädes 1920). — Jordbruksstatistiken och intensifieringsproblemet (Statsvetenskaplig tidskrift 1920). — Näringslivets rationalisering (Ekonomisk Tidskrift 1919, fästskrift till prof. D. Davidson). — Gränsproduktiviteten hos jordbrukets produktionsfaktorer, Stockholm 1921 (Gradualavh., 301 ss.). Därjämte recensioner och redaktionella artiklar i Svensk Tidskrift.

Till filosofie doktorer promoverades:

Karl Vilhelm Justus Lundberg, sm.,  
 Harald Oscar Nordqvist, sm.,  
 Nils Wilhelm Gunnar Carlquist, ld.,  
 Carl August Hallqvist, ld.,  
 Nils Karl Paul Hagman, ld.,  
 Helge Waldemar Heimer, hb.,  
 Peter Brynolf Fänge, hb.,  
 Folke August Ryde, hb.,  
 Hans Edvard Rasmuson, yst.,  
 Nils Kaleb Enevald P:son Enewald, yst.,  
 Karl Gunnar Malmquist, yst.,  
 Karl Svante Fredrik Esscher, yst.,  
 Arvid Uhler, kr.,  
 Ture Ferdinand Betzén, gb.

Angående filosofie doktorspromotionen har vederbörande promotor utfärdat särskilt program, till vilket jag tillåter mig hänvisa.

Förutom redan i det föregående omnämnda val är att anteckna följande: Val m. m.

Den 16 april 1921 förrättades av den akademiska församlingen följande val, nämligen:

av rektor och prorektor för tiden 1 juni 1921—31 maj 1924, därvid återvaldes till rektor undertecknad och till prorektor professorn Moberg;

av ledamöter i det större konsistoriet under ovannämnda tid, därvid valdes, resp. återvaldes från teologiska fakulteten profes-

sorerna Herner och Aurelius, från juridiska fakulteten professorerna Bergman och Sommarin, från medicinska fakulteten professorerna Forssman, Ahlström och Sjövall, från filosofiska fakultetens humanistiska sektion professorerna Wrangel, Stille, Moberg och Nilsson samt från samma fakultets matematisk-naturvetenskapliga sektion professorerna Charlier, Murbeck och H. Wallengren;

av två ledamöter i det mindre konsistoriet för samma treårsperiod, därvid omvaldes professorn Björling och nyvaldes efter professorn Broman, som undanbett sig återval, professorn K. Petrén; samt

av en ledamot i drätselnämnden för samma treårsperiod, därvid återvaldes professorn Björling.

Den 30 april 1921 valde den akademiska församlingen till ledamot i det större konsistoriet för den tid, professorn Moberg såsom prorektor är självskriven ledamot, däri professorn Löfstedt och till ledamot i det mindre konsistoriet såsom ersättare för prorektor till den 1 juni 1922 professorn Nilsson.

Från och med den 1 juni 1921 till och med den 31 maj 1924 äro följande personer på grund av fullmaktsålder ledamöter av det större konsistoriet, nämligen professorerna Aulén, Pfaunestill, Ernberg, Malmgren, K. Petrén, Thunberg, Liljequist, Ekwall, Ekinan och Carlgren.

Till dekaner för det akademiska året 1921—1922 äro utsedda inom teologiska fakulteten, professorn Holmquist; inom juridiska fakulteten undertecknad; inom medicinska fakulteten professorn Thunberg, inom filosofiska fakultetens humanistiska sektion professorn Löfstedt och inom samma fakultets matematisk-naturvetenskapliga sektion professorn Murbeck.

Lund i november 1921.

*Johan C. W. Thyren.*

---



**Utdrag ur universitetets räkenskaper för år 1920.***Kapitalbehållning från år 1919:*

Akademikassan .....	1,294,855: 72	
Reservfonden .....	136,463: 65	
Jollainska donationsfonden .....	13,129: 99	
Magnatstipendiefonderna .....	2,635,726: 48	
Byggnadsfonden ... ..	16: 30	
Bibliotekskassan .....	43,189: 07	
Ålderstilläggsfonden .....	9,122: 67	
Pensionsfonden .....	672,803: 79	
Änke- och pupillkassan .....	187,835: 10	4,993,142: 77

*Inkomster under år 1920:*

Statsanslag (inkl. inbetalda pensions- avgifter kr. 19,440: 56) .....	2,614,708: 64	
Arrendemedel .....	135,443: 41	
Räntor .....	293,254: 74	
Nya donationer .....	33,762: 73	
Diverse inkomster .....	261,010: 68	3,338,180: 20
	<u>Summa</u>	8,331,322: 97

*Utgifter under år 1920:*

Löner och arvoden .....	1,844,674: 36	
Universitetsinstitutioner .....	343,983: 26	
Stipendier och premier .....	91,465: 39	
Pensioner .....	34,501: 66	
Byggnader och reparationer .....	77,481: 40	
Diverse utgifter .....	135,211: 55	2,527,317: 62

*Kapitalbehållning till år 1921:*

Akademikassan .....	1,853,179: 90	
Reservfonden .....	148,528: 73	
Jollainska donationsfonden .....	13,581: 10	
Magnatstipendiefonderna .....	2,827,102: 41	
Bibliotekskassan .....	41,565: 24	
Ålderstilläggsfonden .....	8,040: 24	
Pensionsfonden .....	722,248: 92	
Änke- och pupillkassan .....	189,758: 81	5,804,005: 35
	<u>Summa</u>	8,331,322: 97

## Föreläsningar och övningar under läsåret 1920—1921.

**Teologiska fakulteten.** Dompr. *Pfannenstill*: teologisk etik (h. t. 16 sept.—21 okt. 4 t.; v. t. 1—20 febr. samt från 1 maj 3 t.; övriga delar av läsåret tjänstledig såsom led. av 1920 års kyrkomöte, sakkunnig m. m.), h. t. och v. t. seminarieövningar. — Prof. *Herner*: gammaltestamentlig teologi (1 t.), Jesaja (h. t. 2 t., v. t. 3 t.), h. t. seminarieövningar. — Prof. *Holmquist*: h. t. 16 sept.—21 okt. lutherdom och kalvinism under 1600-talet (6 t.), därefter tjänstledig såsom ledamot av 1920 års kyrkomöte, v. t. den religiösa och kyrkliga krisen vid 1600-talets slut (3 t.), v. t. seminarieövningar. — Prof. *Aurelius*: Pauli brev till romarne (h. t. 4 t., v. t. 3 t.), v. t. seminarieövningar. — Prof. *Rodhe*: h. t. liturgik (2 t.), kyrkliga arbetsuppgifter (1 t.), v. t. (till 1 april) präst och församling (1 t.), därefter svenska kyrkohandboken (2 t.), h. t. och v. t. homiletiska övningar; i övrigt tjänstledig på grund av sakkunniguppdrag. — Prof. *Lehmann*: h. t. William Booth och frälsningsarmén (1 t.), encyklopedi (2 t.), v. t. Schleiermachers personlighet och teologi (1 t.), allmän religionshistoria (2 t.), h. t. och v. t. seminarieövningar. — Prof. *Aulén*: h. t. kristologi (3 t.), v. t. kristendomen som frälsningsreligion (3 t.), h. t. och v. t. seminarieövningar. — Doc. *Fehrman*: h. t. konkordiebokens behandling av vissa lutherska grundbegrepp (inalles 15 t.), v. t. evangeliska kyrkor och sekter (inalles 20 t.) — Doc. *Eidem*: h. t. brevet till hebréerna (10 t.), kateketiska övningar, v. t. seminarieövningar och kateketiska övningar. — Doc. *Briem*: h. t. politiska, kulturella och religiösa strömningar i Babylonien och Israel (inalles 25 t.), v. t. moderna religionsbildningar, n:r 1 spiritismen (inalles 30 t.). — Doc. *Lindberg*: h. t. Kinas missionshistoria efter 1860 (15 t.), v. t. Kinas kyrkohistoria efter 1900, den svenska missionen i Kina och missionens utveckling i Korea och Mandschuriet (20 t.). — Doc.



*Rosen*: h. t. Nietzsche och kristendomen (inalles 25 t.), v. t. 31 jan.—21 febr. resignation och expansion i evangelisk etik (3 t.), därefter Herrmanns etik (3 t.), v. t. seminarieövningar. — *Kyrkoh.* *Stadener*: övningar och kurser i homiletik, kateketik, liturgik, kyrkorätt och församlingsvård (6—8 t.). — *Kapellm.* *Berg*: övningar i liturgisk sång m. m. (8 t.).

**Juridiska fakulteten.** Prof. *Thyrén*: h. t. och v. t. (2 febr.—23 mars) bedrägeribrottet (4 t.), enskilda kollegier: h. t. i juridisk encyklopedi och i elementär straffrätt, v. t. i straffrätt och i internationell privaträtt. — Prof. *Kallenberg*: h. t. (fr. o. m. 4 nov.) civilprocessrätt (2 t.), processrättsliga övningar (en dubbeltimme i veckan); v. t. (fr. o. m. 3 mars) civilprocessrätt (2 t.), processrättsliga övningar (en dubbeltimme i veckan); enskilda kollegier: h. t. i utsöknings- och konkurslagarne, v. t. i civilprocessrätt. — Prof. *Björling*: h. t. nya giftermålsbalken (3 t.), v. t. civilrättens allmänna del (3 t.), h. t. och v. t. civilrättsliga övningar (rättsfall och litteratur) (en dubbeltimme varannan vecka); enskilda kollegier: h. t. i speciell obligationsrätt, v. t. i familjerätt. — Prof. *Ernberg*: h. t. sjörrätt (4 t.), v. t. expropriationsrätt, därefter jakträtt och fiskerätt; h. t. och v. t. enskilda kollegier i delar av den speciella privaträtten. — Prof. *Malmgren*: h. t. folkrätt (fr. o. m. 6 nov. 3 t., därefter 4 t.), seminarieövningar (fr. o. m. 8 nov.) över svenska riksdagens verksamhetsformer (en dubbeltimme varannan vecka), kollegium i statsrätt; v. t. tjänstledig från undervisning. — Prof. *Bergman*: h. t. (9 sept.—16 okt.) romerska rättskällor, därefter romersk processrätt (3 t.), romerskrättsliga seminarieövningar (en dubbeltimme varannan vecka), v. t. processrättens historia (3 t.), övningar med behandling av medeltida rättskällor (en dubbeltimme varannan vecka); enskilda kollegier: h. t. i romersk förmögenhetsrätt, v. t. i privaträttens historia. — Prof. *Sommarin*: h. t. socialpolitik (3 t.), v. t. (tjänstledig från undervisning febr.—mars) fr. o. m. 5 april nationalekonomi (3 t.), övningar: h. t. i nationalekonomi, v. t. i nationalekonomi till 1 mars, därefter i bankvetenskap (en dubbeltimme varannan vecka); enskilda kollegier: h. t. i nationalekonomi, v. t. i finansrätt. — Doc. *Lindahl*: h. t. gränsnytteläran (tillhopa 20 t.); v. t. vår sociala lagstiftning febr., mars (3 t.); april—10 maj (4 t.), (febr.); övningar i nationalekonomi febr.—mars (en dubbeltimme varannan vecka), — Doc. *Hassler*: h. t. (sept., okt.) svensk



straffprocessrätt (4 t.), nov. kurs i processrätt för kansliexamen (tillhopa 20 t.), v. t. (febr.) svensk straffprocessrätt (4 t.); kurs i handskriftläsning (tillhopa 12 t.); kurs i svensk processrätt (tillhopa 30 t.), — Amanuensen *Bergendal*: h. t. den propedeutiska kursen (sammanlagt 80 t.). — Hovrättsassessor *Ericsson*: h. t. och v. t. praktisk juridisk kurs (sammanlagt 100 t.).

**Medicinska fakulteten.** Prof. *Borelius*: h. t. och v. t. — 18 febr. kliniska föreläsningar i kirurgi (6 t.), polikliniska demonstrationer (2 t.) samt under samma tid 3 dagar i veckan rond med demonstration av nykomna kliniska och polikliniska fall. — Prof. *Forssman*: h. t. 15—30 sept. patologiens historia och feberlära (4 t.), 1—31 okt. lett förekommande patologiska obduktioner 3 dagar i veckan; v. t. 15 jan.—31 mars allmän patologi (6 t.), 1 april—31 maj bakteriologi (6 t.). — Prof. *Essen-Möller*: h. t. och v. t. klinisk undervisning i obstetrik och gynekologi (12 t.) samt demonstrationer av abnorma förlossningsfall å tider, varom de tjänstgörande särskilt underrättats i varje fall. — Prof. *Broman*: h. t. och v. t. lett de dagliga dissektionsövningarna; h. t. 18 okt.—12 nov. urogenitalorganens utveckling och byggnad (5 t.); v. t. 7 jan.—7 febr. kurs i komparativ anatomi, 21 febr.—23 mars bröst- och bukorganens utveckling (5 t.). — Prof. *Petrén*: h. t. och v. t. 1 febr.—31 maj kliniska föreläsningar i medicin (6 t.) och varannan dag klinisk rond med undersökningar och demonstrationer. — Prof. *Thunberg*: v. t. 17 mars—31 maj föreläsnings- och demonstrationskurs i fysiologi (8 t.) samt dagligen lett laborationerna i fysiologi. — Prof. *Overton*: h. t. 1 sept.—15 okt. och v. t. 18 mars—31 maj kurs i farmakologi och receptskrivning (h. t. 10 t., v. t. 8 t.). — Prof. *Ahlström*: h. t. 15 sept.—14 dec. och v. t. 1 febr.—30 april kliniska och polikliniska föreläsningar och demonstrationer i oftalmiatrik (6 t.). — Prof. *Sjövall*: h. t. 1—15 sept. samt 1 nov.—31 dec. tre dagar i veckan lett förekommande patologiska obduktioner, 15 sept.—30 okt. speciell patologisk anatomi (4 t.), undervisning under hela terminen i anslutning till förekommande rättsmedicinska obduktioner; v. t. 2 febr.—30 maj 3 dagar i veckan lett förekommande patologiska obduktioner, under hela terminen meddelat undervisning i anslutning till förekommande rättsmedicinska obduktioner samt fr. o. m. den 1 febr. kurs i rättsmedicin (tills. 20 t.). —



Prof. *af Klercker*: h. t. 15 sept.—15 dec. och v. t. 1 mars—31 maj föreläsningar och demonstrationer i pediatrik å pediatrika kliniken (4 t.) och pediatrika polikliniken (3 t.). — Prof. *Widmark*: h. t. 15 okt.—14 dec. och v. t. 16 jan.—15 mars föreläsningar i medicinsk och fysiologisk kemi (5 t.), h. t. och v. t. under samma tid ledande av laborationsövningar (6 t.). — Doc. *Ask*: h. t. och v. t. kliniska och polikliniska demonstrationer i oftalmiatrik samt under h. t. kurs i bestämning och föreskrivande av glasögon (h. t. tills. 10 t., v. t. tills. 12 t.). — Doc. *Törne*: h. t. 15 okt.—15 dec. och v. t. 1 febr.—31 mars kurser i otologi, rhinologi och laryngologi (6 t.). — Doc. *Olow*: 1 juni—31 aug. klinisk undervisning i obstetrik och gynekologi (12 t.) samt i anslutning till den dagliga rondan demonstrationer av nykomna kliniska och polikliniska fall; juni, h. t. okt. och v. t. febr. kurser i förlossningsoperationers utförande å fantom; h. t. 1 nov.—22 dec. och v. t. jan., febr. och mars poliklinisk undervisning. — Doc. *Ljungdahl*: h. t. 10 sept.—31 okt., dec. och v. t. jan., mars, april propedeutisk kurs i kliniska laborationer (4 t.); v. t. febr. laborationskurs i invärtessjukdomarnas diagnostik och terapi (4 t.), h. t. utom dec. och v. t. 19 febr.—31 maj poliklinisk undervisning i medicin (3 t.); v. t. 7—31 jan. kliniska föreläsningar i medicin (6 t.). — Doc. *Stenström*: h. t. 10 sept.—31 okt., dec., v. t. jan., mars, april fysikalisk diagnostik (2 å 3 t.). — Doc. *Holmdahl*: h. t. 10 sept.—31 okt., dec., v. t. jan., mars, april praktisk undervisning i fysikalisk diagnostik (2 t.); v. t. dagligen deltagit i undervisningen å anatomisalen under jan. — Doc. *Edling*: h. t. 14 okt.—16 dec. och v. t. 1 febr.—21 april kurser i röntgendiagnostik (4 t.). — Doc. *Ingvar*: h. t. dec. och v. t. jan., 1—17 febr. undervisning å medicinska polikliniken (3 t.), v. t. 24 jan.—21 mars nervsystemets anatomi och fysiologi särskilt med hänsyn till nervsjukdomarnas allmänna symptomatologi (tills. 30 t.). — Doc. *Pallin*: h. t. 22 sept. demonstration och operation å kirurgiska kliniken, v. t. 24 febr.—31 maj kliniska föreläsningar i kirurgi (6 t.), polikliniska demonstrationer (2 t.) samt under samma tid 3 dagar i veckan rond med demonstration av nykomna kliniska och polikliniska fall. — Doc. *Häggquist*: v. t. t. o. m. den 30 april föreläsningar (5 t.) och övningar i histologi med embryologi. — Prof. *Nerander*: h. t. 13 sept.—11 nov. och v. t. febr., mars klinisk psykiatri (4 t.), v. t. två extra föreläs-



ningar om den psykopatiska konstitutionen samt om simulation och dissimulation av sinnessjukdom. — Med. lic. *E. Petrén*: h. t. sept., okt., dec. och v. t. jan., febr., april 1—5 och 27—31 maj kurser i epidemiologi, h. t. dec. och v. t. april 6 t. föreläsningar vardera terminen. — Med. kand. *G. Emilsson*: v. t. 6—26 maj kurs i epidemiologi. — Med. lic. *Frising*: h. t. sept., nov., dec. och v. t. febr., mars, maj klinisk undervisning med demonstrationer i extremitetskirurgi och kir. ben- och ledsjukdomar samt polikliniska demonstrationer å ortopediska polikliniken (3 dagar), v. t. april speciell ortopedi (2 t.). — Med. lic. *Möller*: h. t. sept. undervisning i samband med obduktioner å patol. inst. — Med. lic. *Johansson*: h. t. 10 sept.—31 okt. och dec. kurser i allmän sjukvårdsteknik. — Med. lic. *Brattström*: h. t. 10 sept.—31 okt., dec. propedeutisk undervisning i allmän kirurgi. — Med. lic. *Brahme*: v. t. jan., mars, april kurser i allmän sjukvårdsteknik. — Med. lic. *Hellsten*: v. t. jan., mars, april propedeutisk undervisning i allmän kirurgi. — Fil. mag. *Ljunggren*: h. t. 1 sept.—3 dec. och v. t. 1 febr.—26 april kurs i allmän kemi (5 dagar). — Med. kand. *Lindau*: h. t. och v. t. undervisning i samband med obduktioner å patol. inst. — Med. kand. *Ahlgren*: h. t. sept., okt. föreläsnings- och demonstrationskurs i fysiologi, nov. 2 extra föreläsningar i fysiologi. — Med. kand. *Sverelius*: h. t. nov. undervisning i samband med obduktioner å patol. inst. — Med. kand. *Wilton*: v. t. undervisning i samband med obduktioner å patol. inst. och Lunds hospital.

**Filosofiska fakultetens humanistiska sektion.** Prof. *Wrangel*: h. t. under sept. en serie övningar i konst- och möbelstilarnas historia med början den 9 sept. och fortgående 8 dagar och minst 2 t. dagligen; fr. o. m. 1 nov. Sveriges medeltida konst (3 t.); v. t., i stället för undervisning i jan., konsthistoriska utflykter och museibesök under 3 dagar i maj med minst 3 t. varje dag; fr. o. m. 1 febr. den medeltida konsten i Lund och Skåne (3 t.), h. t. och v. t. seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Lindskog*: h. t. Plato (3 t.), propedeutisk kurs i grekiska (4 t.); v. t. Sofokles' Elektra (2 t.), kurs i grekisk stilskrivning och grammatik (1 t.), propedeutisk kurs över Platons Faidon och nytestamentlig grammatik (tills. 42 t.); h. t. och v. t. seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Larsson*:



h. t. och v. t. valda filosofiska problem i historisk belysning (2 t.), seminarieövn. (2 t.). — Prof. *Kock*: h. t. allmän germansk ljudlära (2 t.), Walter von der Vogelweide (2 t.); v. t. tysk grammatik (2 t.), äldre nyhögtyska (2 t.). — Prof. *Liljeqvist*: h. t. och v. t. antikens praktiska filosofi (3 t.), seminarieövn. (2 t.). — Prof. *Ekwall*: v. t. äldre nyengelsk grammatik (2 t.), engelsk fonetik (2 t.). — Prof. *Stille*: h. t. och v. t. Frankrikes historia under senare medeltiden (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Moberg*: h. t. ätiopiska (2 t.), arabiska texter (2 t.), propedeutisk kurs i hebreiska (tills. 44 t.), seminarieövn. (1 t.); v. t. arabiska (2 t.), ätiopiska (2 t.), propedeutisk kurs (44 t.). — Prof. *Nilsson*: h. t. 1—15 sept. epigrafikens element (3 t.); därefter den grekiska religionens historia (3 t.), proseminarieövn. (2 t.) varannan vecka. V. t. översikt över antikens kultur och historia (4 t.), seminarieövn. (tills. 5 t.). — Prof. *Walberg*: h. t. och v. t. fransk ljudhistoria (1 t.), spanska (1 t.), La Fontaine, Fables (1 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Herrlin*: h. t. upplysningstidevarvets lärdoms- och uppfostringshistoria (4 t.), seminarieövn. (tills. 23 t.); v. t. omkring 2 månader filosofiska prenotationer till psykologien och pedagogiken och allmän psykologi (4 t.); därefter speciell psykologi och pedagogikens historia (4 t.), övningar i psykologi (tills. 23 t.). — Prof. *Löfstedt*: h. t. och v. t. latinsk historisk syntax (1 t.), över Plautus (2 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka samt dagligen en kurs i latin för komplettering av stud.-ex. — Prof. *Hellquist*: h. t. och v. t. svenska språkets utveckling och historia (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Nelson*: h. t. under sept. och okt. kartografi (2 t.), kartografiska övningar (4 t.); därefter den fasta jordytans fysiska geografi (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; v. t. under febr. och mars över den fasta jordskorpan fysiska geografi (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Olson*: h. t. och v. t. Snorre Sturlassons Olav den heliges historia (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Weibull*: h. t. fr. den 1 nov. Nordens historia under äldre medeltid (2 t.), seminarieövn. (2 t.); v. t. Nordens historia under äldre medeltid (2 t.), seminarieövn. (2 t.). — Prof. *Rydbeck*: h. t. gravskicket under stenåldern (2 t.), kurs i museiteknik (4 t.); v. t. kurs i nordisk och jämförande fornkunskap (2 t.). — Prof. *Böök*: h. t. Sveriges moderna litteratur (2 t.), seminarieövningar (2 t.); v. t. Esaias



Tegnér fr. o. m. 1815 (2 t.), seminarieövn. (2 t.). — Doc. *Mortensen*: v. t. fr. 10 mars—9 maj italiensk renässans (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Doc. *Agrell*: h. t. ryska (2 t.), polska (1 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; v. t. under jan. ryska (2 t.), polska (1 t.); därefter proped. kurs i ryska (2 t.), polska (1 t.) och seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Doc. *Thorn*: h. t. kurs i italienska (tills. 8 t.). — Doc. *von Sydow*: h. t. fr. o. m. 19 okt. skånska folkminnen (2 t.), förhållandet mellan keltisk och skandinavisk folktradition (2 t.), seminarieövn. (2 t.); v. t. gamla testamentet ur folktraditionssynpunkt (3 t.), folkets tro och sed (2 t.), folkvisorna (1 t.), seminarieövn. (2 t.). — Doc. *Petersson*: h. t. valda stycken ur Böhrtlingk-Garbe's Sanskrit-chrestomathie (2 t.), kurs i allmän indoeuropeisk språkforskning (2 t.); v. t. Bhagavadgīta (2 t.), sanskrit för nybörjare (2 t.). — Doc. *Karitz*: v. t. grunddragen av filosofiens historia (30 t.). — Doc. *Norlind*: h. t. Medelhavsländerna och deras klimatiska ekvivalenter (tills. 20 t.); v. t. under febr. och mars den grekiska geografiens historia, därefter grunddragen av Sydamerikas ekonomiska geografi (3 t.), seminarieövn. (1 t.). — Doc. *Weibull*: h. t. Sverige och dess nordiska grannmakter under den äldre medeltiden (2 t.), seminarieövn. (2 t.); v. t. kurs över medeltidens allmänna historia (tills. 35 t.). — Doc. *Persson*: v. t. Aristoteles' Athéns statsförfattning (tills. 30 t.). — Doc. *Sahlgren*: h. t. kurs i nordisk språkhistoria (tills. 35 t.); v. t. kurs i nordisk språkhistoria (tills. 36 t.). — Doc. *Mörner*: h. t. fornfranska texter (tills. 26 t.); v. t. italiensk text (tills. 30 t.). — Doc. *Kjellin*: h. t. bysantinsk konst (tills. 30 t.), seminarieövn. (4 t.); v. t. bysantinsk konst (tills. 30 t.). — Doc. *Lagerroth*: h. t. riksdagsordningen av 1866 (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; v. t. lika med h. t. — Doc. *Nyman*: h. t. kurs i filosofiens historia, därefter propedeutisk kurs i psykologi och logik (tills. 83 t.); v. t. totalitets- och oändlighetsproblemen inom filosofiens historia (35 t.). — Doc. *Liljegren*: h. t. äldre nyengelska (25 t.), därefter engelsk litteratur (15 t.), seminarieövn. (16 t.); v. t. historisk engelsk syntax (1 t.), Englands litteraturhistoria (1 t.) samt proseminarieövn. (2 t.). — Doc. *Anderberg*: h. t. kurs i experimentell psykologi med laborationer (35 t.); v. t. kurs i experimentell psykologi med demonstrationer (20 t.), psykoteknik (13 t.). — Doc. *Åkerman*: h. t. översättningskurs från svenska till latin (15 t.), seminarieövn.



(20 t.); v. t. kurs i latinsk stilskrivning (15 t.), seminarieövn. (20 t.). — Doc. *Bonnesen*: h. t. kurs i svenska statsförfattningens historiska utveckling (30 t.); v. t. Danmarks och Norges historia 1523—1814 (tills. 33 t.). — Doc. *Belfrage*: v. t. kurs i stilistik (35 t.). — Doc. *H. Smith*: v. t. *Sāmkhyakārikā* (tills. 18 t.), *Kālidāsa's Śakuntalā* (tills. 18 t.). — Lektor *Fielden*: h. t. läsning med kommentering av en modern roman (2 t.), läsning med kommentering av ett urval engelska dikter (2 t.), muntlig översättning från svenska (1 t.), Shakespeare's comedies (1 t.), kurser i engelskt uttal, konversation samt stilskrivning; v. t. läsning med kommentering (2 t.), tolkning av Shakespeare: *Macbeth* (1 t.), valda delar ur 1700-talets litteratur (1 t.), muntlig övers. från svenska (1 t.), Some outstanding novels, plays, and poems of the past half-century; kurser i engelskt uttal, konversation och stilskrivning. — Lektor *Walter*: h. t. Geschichte der deutschen Literatur (2 t.), idiomatische, bildliche und synonyme Ausdrücke im Deutschen (1 t.), Lektüre und Kommentierung (2 t.), Übungen im Übersetzen ins Schwedische und zurück ins Deutsche (1 t.), Übungen im Übersetzen ins Deutsche (2 t.), Übungen im Übersetzen schwedischen Gesprächsstoffs in deutsche Umgangssprache (1 t.), mündliche und schriftliche Übungen über die Hauptschwierigkeiten der deutschen Grammatik (tills. 36 t.); v. t. lika med h. t. — Lektor *Pinot*: h. t. skriftliga övningar efter tentamen (1 t.), läsning och tolkning av P. Lotis *Pêcheur d'Islande* (1 t.), översättningsövn. till franska (1 t.), läsning och tolkning av Walch's *Anthologie des poètes français contemporains* (1 t.), *Le théâtre contemporain* (1 t.), *Institutions politiques, administratives de la France contemporaine* (1 t.), stilskrivning (tills. 10 t.); v. t. lika med h. t.

**Filosofiska fakultetens matematisk-naturvetenskapliga sektion.** Prof. *Charlier*: h. t. relativitetsteoriens användning på astronomen (3 t.), därefter Newtons principia samt seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; v. t. stellarastronomi (3 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Murbeck*: h. t. valda angiospermgruppers systematik och därefter bryofyternas systematik och morfologi (2 t.), övningar i embryologi och kryptogam-morfologi (4 t.), botaniska exkursioner; v. t. bryofyternas systematik och morfologi; därefter valda angiospermgruppers syste-



matik (2 t.), övningar i embryologi och kryptogammorfologi (4 t.) och botaniska exkursioner. — Prof. *H. Wallengren*: h. t. valda delar av den jämförande anatomen (2 t.), övningar i evertebraternas jämförande anatomi (8 t.); v. t. allmän fysiologi (2 t.), under första hälften av terminen histologiska övningar, under senare hälften av terminen övningar i allmän fysiologi. — Prof. *Brodén*: h. t. under sept. propedeutisk kurs i matematik (2 t.), fr. 1 okt. matematiska principfrågor och högre geometri (2 t.); v. t. 15 jan. — 15 febr. propedeutisk kurs i matematik (3 t.); därefter högre geometri. — Prof. *Ekman*: h. t. analytisk mekanik och hydro-mekanik (3 t.), räkneövningar (2 t.) varannan vecka; v. t. propedeutisk kurs i mekanik och matematisk fysik (1 t.), räkneövningar (2 t.) varannan vecka samt hydrodynamik (2 t.). — Prof. *Carlgrén*: h. t. evertebraternas system, morfologi och biologi (2 t.); v. t. ur evertebraternas system, morfologi och biologi (3 t.), fr. 15 mars kurs i evertebraternas morfologi och systematik (8 t.) samt fr. 1 april embryologisk kurs. — Prof. *Nörlund*: h. t. och v. t. elliptiska funktioner (3 t.), matematiska seminarieövn. (2 t.) varannan vecka. — Prof. *Nilsson-Ehle*: h. t. valda delar av ärftlighetsläran (3 t.); v. t. lika med h. t. — Prof. *Grönwall*: h. t. historisk geologi (2 t.), övningar i paleontologi (4 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; under sept. geologiska exkursioner; v. t. historisk geologi (2 t.), fr. 7 mars övningar i paleontologi (4 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; under febr. kurs i paleontologi och under maj geologiska exkursioner. — Prof. *Siegbahn*: h. t. elektro- och magnetoptik (1 t.), allmän fysik (1 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka och laborationsövn. 2 dagar i veckan samt experimentalarbeten alla veckodagar; v. t. elektricitet (1 t.), allmän fysik (1 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka, laborationsövningar 2 dagar i veckan samt experimentalarbeten alla veckodagar. — Prof. *Kylin*: v. t. valda kapitel ur växternas näringsfysiologi (2 t.), till 15 april övningar i växtanatomi (6 t.); därefter kurs i experimentell fysiologi och cytologi (6 t.). — Observator *Engström*: h. t. kurs i användning av astronomiska instrument för bestämning av tid och polhöjd (3 t.) samt observationsövningar. — D:r *Bengtsson*: h. t. och v. t. coleopterernas larver jämte grunddragen av ordningens systematik och biologi (2 t.), propedeutisk kurs med bestämningsövningar (2 t.). — Doc. *Ohlsson*: h. t. kurs i undervisningsexperiment 2 dagar i veckan under



tiden 8 sept.—31 okt. kl. 12 midd.—6 e. m.; fr. 6 nov.—15 dec. 4 dagar i veckan kl. 8—6 kurs i reaktionslära och kvalitativ analys, propedeutisk kurs i allmän kemi (45 t.); v. t. kemiska laborationsövn. 4 dagar i veckan, 15 jan.—31 mars kurs i kvalitativ analys, under april kurs i organisk syntes, under maj i kvantitativ analys. — Doc. *Svensson*: h. t. propedeutisk kurs i matematik samt övningar i matematiska seminariet; v. t. propedeutisk kurs i matematik. — Doc. *Hadding*: h. t. de svenska sedimentära bergarternas petrografi (1 t.), propedeutisk kurs i mineralogi (25 t.) samt övningar i mineralogi och petrografi; v. t. under jan.—april. röntgenkristallografiska övningar (1 t.); därefter speciell mineralogi, övningar i mineralogi och petrografi (4 t.), under april en propedeutisk kurs i petrografi samt i maj petrografiska exkursioner. — Doc. *Frödin*: h. t. oceangeografi och terrestrisk hydrografi (tills. 20 t.), övningar i kartografi och geografiska exkursioner; v. t. propedeutisk kurs i fältmätning och kartläggning (tills. 43 t.). — Doc. *L. Smith*: h. t. grunddragen av den teoretiska kemien (2 t.), seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; fysikaliskt-kemiska laborationsövn. för fil. kand.- och ämbets-ex. samt laborationsövn. för fil. lic.-ex.; v. t. lika med h. t. — Doc. *G. Borelius*: h. t. propedeutisk kurs i fysik (4 t.); v. t. seminarieövn. i fysikaliska räkneövn. och demonstrationer (4 t.). — Doc. *Gyllenberg*: h. t. kurs i sfärisk astronomi (4 t.); v. t. banbestämningsteori (tills. 30 t.). — Doc. *Wicksell*: h. t. administrativ statistik (3 t.), statistiska seminarieövn. (2 t.) varannan vecka; efter den 15 nov. den statistiska metoden (3 t.); v. t. Sveriges officiella statistik, dess nuvarande organisation (3 t.), därefter elementen av den teoretiska statistiken samt seminarieövn. (2 t.) varannan vecka samt kurs i matematisk statistik (tills. 12 t.). — Doc. *Lundegårdh*: h. t. växtfysiologiens grundlinjer (2 t.), kurs i experimentell fysiologi och cytologi (6 t.); v. t. växtekologi (30 t.) samt ekologiska exkursioner; efter 15 april övningar i växtfysiologi (3 t.). — Doc. *Naumann*: h. t. under sept. och okt. övningar i växtfysiologi (3 t. 2 dagar i veckan), efter den 1 nov. övningar i växtanatomi och därefter det linniska fytoplanktons systematik, morfologi och biologi II, kvantitativa arbetsmetoder III; v. t. tallofyternas systematik och morfologi (2 t.), det linniska fytoplankton III (1 t.), praktiska övningar (2 t.) varannan vecka. —

Doc. *Malmquist*: h. t. stellarastronomi (tills. 33 t.); v. t. stjärnstatistik (tills. 39 t.).

**Exercitier:** Kapellm. *Berg*: h. t. och v. t. kammarmusik (2 t.), orkestermusik (2 t.), föreläsningar över musikens historia (1 t.). — Löjtnant *Oterdahl*: h. t. och v. t. gymnastik- och fäktövningar (11 t.). — Fröken *Ribbing*: h. t. och v. t. gymuastikövningar för kvinnliga studenter (3 t.).











numeriska kunskapsmetoden. Ett bidrag till frågan om statistikens ställning som vetenskap. (Pris 1: 50.) — *Nilsson, Alb.*, Fru Nordenflychts religiösa diktning. (Pris 2: 25.) — *Sydow, C. W. von.* Sigurds strid med Fåvne. En studie rörande hjältesagans förhållande till folkdiktningen. (Pris 1: 50.) — *Norlind, T.*, Skattsägnar. En studie i jämförande folkminnesforskning. (Pris 3: 50.) — *Wrangel, E.*, Studier i gammalkristen ornamentik. (Pris 1: 75.) — *Kjellin, H.*, Medeltida gravvårdsformer i Norden. (Pris 1: 25.)

2. *Moberg, A.*, Babels torn. En översikt. (Pris 2: 25.) — *Nilsson, M. P.* Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders. (Pris 2: 25.) — *Persson, A. W.*, Vorstudien zu einer Geschichte der attischen Sakralgesetzgebung. I. Die Exegeten und Delphi. (Pris 3: 00.) — *Zander, C.*, Versus Saturnii. Tertiis curis collegit et recensuit et examinavit. (Pris 2: 50.) — *Löfstedt, E.*, Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum. (Pris 3: 75.) — *Lindqvist, A.*, Urg. *ḍazan-*, *ḍaza-* in Wörtern des Typus ahd. *siohtago*, mnd. *rikedage*, an. *skildagi*, bezw. mhd. *irretac*. (Pris 1: 50.) — *Kock, E. A.*, Jubilee Jaunts and Jottings. 250 contributions to the interpretation and prosody of Old West Teutonic alliterative poetry. (Pris 2: 75.) — *Ekwall, E.*, Scandinavians and Celts in the North-West of England. (Pris 4: 00.) — *Kock, A.*, Altnordischer *u*-Umlaut in Ableitungs- und Biegungs- endungen. (Pris 1: 00.) — *Wigforss, E.*, De korta rotstavelserna i Skåne- målen. (Pris 2: 00.) — *Sahlgren, J.*, Västgötska ortnamn av typen *Kölingared* och andra ortnamn som berätta om sekundär bebyggelse. (Pris 0: 75.) — *Petersson, H.*, Baltische und slavische Wortstudien. (Pris 2: 50.) — *Agrell, S.*, Zwei Beiträge zur slavischen Lautgeschichte. (Pris 2: 50.)

#### Bd 15. 1919. (Pris 16 kr.)

Från Lunds Universitets Historiska Museum. Skrift utgiven med anledning av museets inflyttning i dess nya hem. (Pris 8: 00.) — *Agrell, S.*, Baltoslavische Lautstudien. (Pris 2: 50.) — *Kock, E. A.*, Kontinentalgermanische Streifzüge. (Pris 1: 50.) — *Nyman, A.*, Dissertationens Kant. Ett kapitel ur kritikens utvecklingshistoria. (Pris 2: 00.) — *Thyrén, J. C. W.*, Remarks on a Swedish project of criminal law (1916), general part. (Pris 1: 25.) — *Liljegren, S. B.*, American and European in the works of Henry James. (Pris 3: 00.)

#### Bd 16. 1920. (Pris 22 kr.)

*Thyrén, J. C. W.*, Några anmärkningar om straffsystemet i »Utkast till strafflag, allmänna delen». (Pris 0: 75.) — *Löfstedt, E.*, Zur Sprache Tertullians. (Pris 6: 00.) — *Petersson, H.*, Arische und armenische Studien. (Pris 7: 50.) — *Mörner, M.*, Le Purgatoire de Saint Patrice du manuscrit de la Bibliothèque nationale fonds français 25545, publié pour la première fois. (Pris 4: 50.) — *Lindqvist, A.*, Joachim Rachel. Zwei satyrische Gedichte, Der Freund und Der Poet, nach den Kopenhagener Handschriften herausgegeben. (Pris 3: 00.) — *Pauli, I.*, Contribution à l'étude du vocabulaire d'Alphonse Daudet. (Pris 6: 00.)

Lunds Universitets årsberättelse medföljer varje band.



# Lunds Universitets Årsskrift.

N. F. Avd. 1. Bd 17.

Pris för hela bandet: Kr. 20: 00.

Pris för de särskilda avhandlingarna, vilka även säljas var för sig:

1. THYRÉN, JOHAN C. W., *Über subsequeute Imputation de lege ferenda.* Kr. 1: 00.
2. ALIN, FOLKE, *Den naturliga viljans betydelse för sedligheten enligt lutherska kyrkans symboliska böcker.* Kr. 6: 00.
3. NYMAN, ALF, *Antinomierna i Aristoteles' Fysik. En Kantparallell.* Kr. 3: 50.
4. THORN, A. CHR., *Les proverbes de bon enseignement de Nicole Bozon publiés pour la première fois.* Kr. 5: 00.
5. AGRELL, SIGURD, *Zur baltoslavischen Lautgeschichte.* Kr. 2: 50.
6. THYRÉN, JOHAN C. W., *Om internering av kroniska förbrytare med hänsyn till institutets införande i svensk rätt.* Kr. 0: 75.
7. KOCK, ERNST A., *Plain points and puzzles. 60 notes on Old English poetry.* Kr. 1: 25.
8. NYGREN, ANDERS, *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen.* Kr. 4: 75.

Bihang: Lunds Universitets årsberättelse 1920—1921. Kr. 1: 50.

---

De närmast föregående bandens innehåll  
se omslagets innersidor.

---

I bokhandeln finnes att tillgå: Innehållsförteckning, systematisk översikt och författareregister till Lunds Universitets Årsskrift, [Första följden,] T. 1—40, utarbetade av P. Sjöbeck. Lund, C. W. K. Gleerup. Pris kr. 1: 00.

LUND 1921—22

HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

















